lumière & vie

Entretien :
Gérard SIEGWALT

Dossier :
En quête de nature

janvier - mars 2008
277
ISSN 0024-7359

lumière & vie

janvier - mars 2008 - tome LVII - 1

Fondée en 1951 par des Dominicains de Lyon, **Lumière & Vie** est une revue d'information et de formation, qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, et se faire l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Cahiers de l'abonnement 2008 :

Revue publiée avec le concours du Centre National du Livre
MG imprimerie, 84210 Pernes les Fontaines - 04 90 670 670
Conception graphique : Jocelyn Dorvault

← **Mohamed Kamel**, *Sans Titre*, huile sur toile, 2007, Coll. particulière, Le Caire.

EDITORIAL

• Notre premier numéro de 2008 donne la parole à **Gérard SIEGWALT**, qui vient d'achever une longue et courageuse entreprise : proposer une *Dogmatique* en dix volumes, risquer une pensée de la foi chrétienne confrontée aux questions de la modernité comme au dialogue œcuménique. L'entretien s'arrête aux principes mis en œuvre, et de ce fait, garde de la hauteur. Nous espérons qu'il donnera la curiosité de visiter le monument.

• Le dossier de ce numéro est consacré aux regards et aux requêtes de l'homme sur **la nature**, selon les temps et les nécessités. Longtemps considérée comme le lieu de forces mystérieuses, à la fois fascinantes et terrifiantes, elle suscita le sentiment du sacré, et nourrit fortement des attitudes religieuses ambivalentes. Puisqu'il s'agissait de se prémunir contre ses fureurs, on pouvait user de mythes et de rites pour s'insérer dans l'harmonie du cosmos, et développer une attitude contemplative et éthique, comme aussi tenter de capter à son profit les puissances de la nature par l'incantation magique, dans une volonté de maîtrise, non seulement du monde, mais aussi des hommes.

Avec Michel SIMON, nous pouvons suivre les méandres de la pensée de la nature, quand elle commence à s'affranchir du rapport magique, pour entrer peu à peu, et non sans ruptures épistémologiques successives, dans divers rapports plus rationnels, plus objectifs, mais certainement pas plus neutres. À chaque regard sur la nature correspond un regard sur l'homme et ses fins, et à certains égards, la volonté de maîtrise de l'homme moderne affranchi de la nature ressemble en son ambivalence à celle du magicien.

L'une des conséquences de ce changement de science et de cette nouvelle maîtrise, ce fut aussi un accroissement de la coupure avec le milieu naturel originel, dans son caractère non seulement sauvage mais sain, ressourçant. D'où ce besoin de retour à la nature qui caractérisa la période romantique, nostalgie bien plus qu'hygiéniste, puisque profondément esthétique et métaphysique, comme nous l'explique Alain GUYOT.

La nature est en effet aussi le lieu de focalisation de la quête d'un fondement universel à la loi morale, avec toutes ses difficultés et ses tentations. Du côté des difficultés, nous croiserons les équivoques et les faiblesses de la notion de droit naturel, qu'il s'agisse de la loi naturelle d'un Saint Thomas ou des droits de l'homme hérités de la philosophie des Lumières. Comme l'explicite François de MUIZON, on peut voir comme un signe de ces difficultés dans le besoin du magistère récent de tirer les fondements de l'éthique sexuelle d'une anthropologie de la personne plutôt que d'une loi de la nature.

Maxime ALLARD souligne de son côté le risque de dogmatisme de toute position absolue d'un universel, pour valoriser les analyses modestes, qui ne se permettent pas de qualifier d'évident ce qui ne l'est pas et ne l'a jamais été, et qui, dans leur fragilité et leur diversité mêmes, s'avèrent paradoxalement plus fécondes pour l'adoption d'une éthique sociale.

La grande ambition de la modernité de dévoiler tous les secrets de la nature est ramenée elle aussi à la modestie, par le biais de la complexité. Comme le souligne Bernard MICHOLLET,

ce n'est pas sans conséquences sur les représentations les plus élaborées de la théologie quand celle-ci aborde l'identité de l'homme et la définition de la vie.

Face à cette complexité, il importait de souligner deux enjeux du regard théologique sur la nature. Tout d'abord, la possible pérennité d'une théologie biblique de la création : dans ses grandes lignes, de la Genèse à l'Apocalypse, la Bible invite à voir comment la destinée ultime de l'homme s'inscrit dans un certain lien à la création, fait de responsabilité et d'espérance commune. Jacques FANTINO montre comment en régime chrétien, une théologie de la création est inséparable d'une théologie de l'accomplissement de l'histoire.

L'entretien avec Dominique BOURG invite à prendre la mesure de la responsabilité de l'homme dans cet accomplissement de l'histoire : la foi ne saurait dispenser d'une véritable « conversion écologique », selon la forte expression de Jean-Paul II, elle n'alimente aucune espérance magique. Face aux menaces qui pèsent sur l'avenir de l'humanité, le savant éveille le prédicateur à l'urgence d'une interpellation prophétique.

Pour qu'une telle interpellation ne soit pas qu'incantatoire, aucune force de changement ne saurait être écartée de la mobilisation politique, et certainement pas cette force religieuse qui inscrit dans sa pratique et son éthique une contestation de l'idolâtrie de la production et de la consommation : c'est une des dimensions profondes du shabbat.

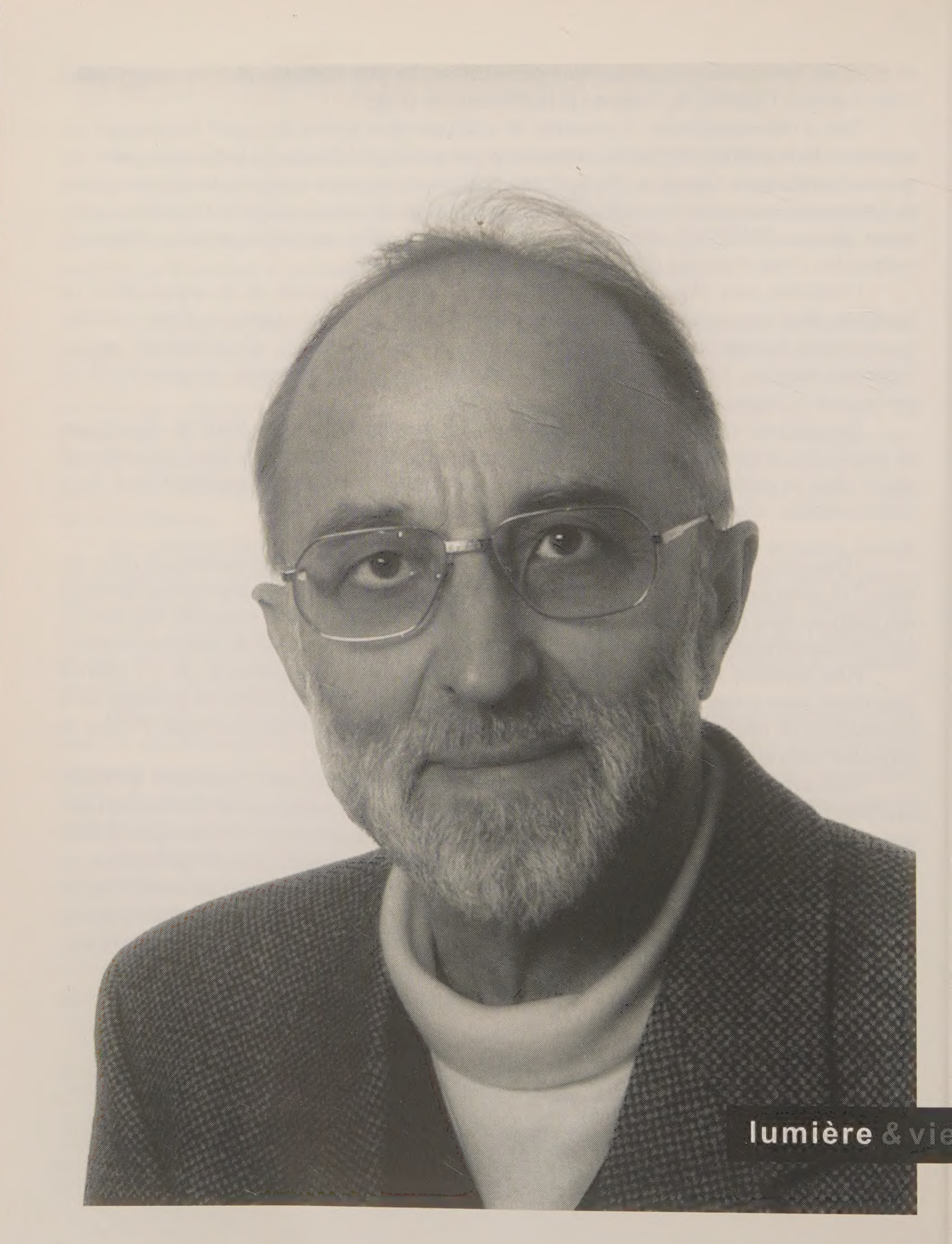
• Dans ce contexte d'urgence écologique, et en se rappelant quelques analyses de notre numéro 273, entre autres sur la détresse morale du politique et sur de nouvelles inscriptions possibles des religions dans la démocratie[1], la proposition d'une « Laïcité positive » pourrait bien trouver une certaine pertinence. Mais pour diverses raisons, elle a suscité beaucoup de réactions inquiètes.

Pour favoriser l'objectivité du débat et la compréhension des positions qui s'y réfèrent sans cesse, nous avons pris le parti de citer longuement trois discours récents du président de la République, en nous concentrant sur les passages qui évoquent la laïcité, au risque évident de dénaturer leurs implications politiques[2].

Nous avons demandé à Claude BATY, actuel président de la Fédération protestante de France, et à Yves COMBEAU, dominicain, de réagir en historiens et en théologiens, de confessions chrétiennes différentes, afin d'enrichir nos points de vue politisés de perspectives historiques et théologiques, qui nous éloignent d'une certaine agitation médiatique et des attaques *ad hominem*, ce dont nous ne pouvons que les féliciter. Il faudrait cependant des livres entiers pour traiter la question… Si quelques riches intuitions, précisions, nuances, et arguments complémentaires de nos lecteurs parvenaient à la rédaction, nous nous ferions un plaisir de les citer dans le prochain numéro.

Jean-Etienne LONG, *rédacteur*

1. Nous avions présenté le livre de Paul Valadier, *Détresse du politique, force du religieux* (p. 30) et Bernard Bourdin avait développé une réflexion sur un nouveau paradigme de laïcité dans son article sur « Le christianisme et l'Europe : quels héritages pour quel avenir ? » (p. 47-54).
2. Aucun de ces discours n'est un traité philosophique sur la laïcité, et chacun a un contexte et un enjeu politiques particuliers, s'adresse à un certain public, en vue de certains effets. Dans le débat, il semble qu'on oublie trop cette caractéristique du genre littéraire 'discours politique'. Lors d'un séminaire à Lyon en janvier 2007, Bruno Latour avait attiré notre attention sur l'impasse bien française d'exiger des discours politiques qu'ils aient une vérité scientifique, historique ou éthique qu'ils ne peuvent avoir, et qu'ils n'ont pas à avoir.


lumière & vie

Gérard Siegwalt, pour une catholicité évangélique

Gérard SIEGWALT est né en 1932 à Ingwiller, en Alsace. Pasteur de l'Eglise luthérienne d'Alsace depuis 1964, il a été professeur de théologie systématique à la Faculté protestante de l'Université de Strasbourg de jusqu'en 1997. Il est l'auteur d'une impressionnante *Dogmatique* en cinq tomes et dix volumes, publiée chez Labor et Fides entre 1986 et 2007.

Lumière & Vie : Après quelque 28 ans de travail, vous venez de faire paraître le dernier des dix volumes de votre *Dogmatique pour la catholicité évangélique*. Qu'est-ce qui vous a donné l'audace d'un tel programme ?

Gérard Siegwalt : La présente Dogmatique procède de ce que je ne peux pas appeler autrement qu'un *choc ontologique ou théologique*, c'est-à-dire un choc concernant les fondements (et les fins) du réel et ainsi concernant Dieu. Un tel choc n'est pas l'affaire d'un moment, mais il est un ébranlement en profondeur qui, lorsqu'il devient conscient, s'avère s'être longuement préparé, se poursuivre dans la durée et pousser à un choix spirituel global – et par conséquent aussi intellectuel, seul susceptible d'ouvrir à un avenir.

Ce choc, même vécu comme un choc existentiel, caractérise d'autres individus, voire des mouvements, qui en apparaissent comme autant de séismographes. S'il prend inévitablement une connotation différente selon la sensibilité de chacun, il a quelque chose d'exemplaire, de l'ordre d'une exemplarité essentielle.

Et lorsque les différentes expériences particulières sont reliées entre elles, il produit un nouveau paradigme mental. Devenu conscient, le choc n'entraîne pas nécessairement un changement d'orientation, mais sûrement à la fois sa radicalisation et son universalisation.

Ce qui est en jeu (le présent est de mise, car le choc n'a pas fini de s'effectuer), ce n'est pas ceci ou cela, mais tout. C'est l'expérience d'une impasse, d'une aporie. En théologien, je décris cette impasse comme l'échec de la foi et en même temps comme le passage vers une nouveauté (ou résurrection) de la foi. C'est le « meurs pour devenir », loi universelle et promesse universelle, attestée par les religions. Pour le chrétien, dans cette expérience se vit et s'actualise la croix du Christ, qui lui donne son sens, c'est-à-dire sa signification et sa direction : la mort endurée, au cœur de la vie, est matrice ou gestation d'une vie nouvelle, d'un monde nouveau, au plan personnel, certes, mais, potentiellement, pour tous et pour tout.

Pour faire face au défi que constitue un choc aussi total, on ne peut pas se contenter de transmettre le « dépôt » historique de la foi. Les tendances restauratrices de l'intégrisme théologique et confessionnel d'un côté, du fondamentalisme biblicisté de l'autre, se soustraient au défi ; elles produisent des ghettos religieux, avec leur capacité de sécurisation, mais qui induisent des maladies de la foi, par carence d'ouverture discernante (critique) tant à la totalité du réel qu'à la plénitude de Dieu.

Le défi, si on ne biaise pas avec lui, conduit à une attitude de « commencement », de dénuement essentiel. Lorsqu'on le traverse, on peut découvrir de manière renouvelante et vivifiante ce que la foi a voulu dire hier en disant « Dieu ». L'attitude de « pauvreté spirituelle » pressent ce que la Bible ici et là appelle une visitation de Dieu pour le jugement et pour le salut. Le labeur théologique ne peut alors que partir du Dieu *qui est*, étant bien entendu que ce Dieu qui est s'avère rétrospectivement comme le Dieu *qui était* et s'y fonde ou s'y assure, et s'avère prospectivement comme le Dieu *qui vient*, orientant vers lui.

C'est dire que le mot d'ordre d'une *Dogmatique* ainsi comprise est d'aller à Dieu tel qu'il se dit lui-même dans sa révélation présente. Il ne s'agit pas tant de le transmettre comme toujours

déjà connu dans la continuité d'une tradition, que de le retrouver et donc d'y accéder, pour ainsi dire à frais nouveaux, comme fondement neuf, vivant, actuel. A moins de tomber dans l'actualisme, la foi « neuve » ne dévalue pas la tradition mais la valide comme instance critique pour elle, tout comme à l'inverse la foi neuve est une instance critique par rapport à la tradition. C'est dans cette réciprocité critique que le neuf et le vieux s'épurent et s'épaulent, que « le scribe devenu disciple tire de son trésor du neuf et du vieux » (Mt 13, 52).

Fallait-il du courage pour un « tel programme » ? Le courage a un fondement. C'est à lui qu'il faut coller, pas à pas. Le fondement est donné, et sa perception se renouvelle, dans l'abîme de l'impasse du choc. Le courage de même. Le résultat aussi est donné. Mais ni le fondement, ni le courage, ni le résultat n'appartiennent à l'ouvrier. « Nous sommes ouvriers avec Dieu… Le feu éprouvera ce qu'est l'œuvre de chacun », dit Saint Paul (1 Co 3, 9 et 13). À la reconnaissance du travail désormais achevé se mêle la conscience qu'il n'est d'un bout à l'autre qu'acte de reconnaissance. Provenant de ce que j'appelle volontiers la nappe phréatique dans laquelle puise toute créativité spirituelle, source des engagements les plus divers des uns et des autres, il alimente, avec ce que le feu du jugement en retient, cette même nappe phréatique.

L & V : En entreprenant votre ouvrage, aviez-vous le sentiment qu'en Europe aussi la théologie devait être « contextualisée », tenir compte des problèmes de la société ?

G. S. : Vous faites référence ici à la théologie de la libération en Amérique latine, exemple par excellence d'une théologie contextualisée, c'est-à-dire qui s'élabore au contact, voire en réponse, à une situation donnée, celle du grand nombre de pauvres et du système économique dominant, cause de cette pauvreté[1].

Ma *Dogmatique* se réfère à un contexte différent, mais non sans lien avec le précédent. Ce qui est en cause, ce n'est pas d'abord un problème de justice, mais une question de vérité. Le choc tient à l'ébranlement des fondements du réel, et sont concernés aussi bien les fondements des sciences de la nature, y compris de l'économie en tant que relation organisée de la société à la

1. On pourrait être tenté d'en limiter la portée aux pays où elle s'est façonnée. Mais, malgré les obstacles auxquels elle s'est heurtée et malgré la méfiance qu'elle a pu susciter jusqu'au sein des Eglises chrétiennes en dépit de sa non-violence et de sa non-politisation clairement affichées, accompagnant par ailleurs bien des initiatives « humanitaires » procédant d'un esprit proche, elle a d'ores et déjà marqué la conscience chrétienne et « humaniste » universelle. L'injustice sociale et économique apparaissant comme un fait de plus en plus intolérable dans de nombreux autres pays, la théologie de la libération peut acquérir une pertinence de plus en plus « œcuménique », pour toute la terre habitée. Elle manifeste ainsi sa fonction pionnière, son exemplarité.

nature, ceux des sciences humaines et sociales, que ceux de la théologie. Le choc est dû à l'inadéquation entre l'approche du réel par ces différentes instances et le réel lui-même.

Pour expliciter, je dirai que l'ébranlement des fondements met en cause la modernité. Celle-ci repose sur un dualisme dont Descartes est le penseur le plus représentatif: d'un côté, la nature, de l'autre, l'être humain. Qualifié par la raison, l'homme est d'un côté maître de la nature objective, de l'autre sujet libre. La civilisation portée par cette idéologie dualiste est la nôtre, avec ses lumières et ses ombres. Les ombres ne suppriment pas les lumières, mais questionnent leur statut: est-il vraiment assuré? Les côtés ombre sont en effet saisissants: ébranlement de la nature et crise écologique, ébranlement de la société, tant du fait de la crise écologique que du fait du système économique dominant, érigé sur l'exploitation de la nature, le moteur de l'économie, à savoir l'argent, devenant souvent sa propre fin, au mépris de la justice entre les hommes, ébranlement de l'être humain, dans tant de domaines et de tant de manières.

Crise également de la théologie qui a réalisé, au plus tard avec l'affaire Galilée, et à l'exception du créationnisme, qu'elle s'était fourvoyée en voulant régir la science, au nom d'une certaine compréhension de la foi, et qui a progressivement abandonné la nature à cette dernière. Résultat: une théologie, science de Dieu, sans cosmos (théologie a-cosmique), et une cosmologie, science de la nature, sans Dieu (science a-thée). Ce rétrécissement de l'espace couvert par la théologie à l'anthropologie a conforté le dualisme, la théologie sombrant avec le champ de ruines généré par ce dernier. Il reste que le dualisme n'a pas produit que des ruines, pour aléatoires et incertaines que soient ses conquêtes.

La crise des fondements de l'époque moderne pose donc la question des vrais fondements. « Une science qui détruit la nature ne peut être vraie », dit le philosophe Georg Picht[2]. On peut ajouter: Une science qui ne construit pas la justice entre les hommes, qui ne construit pas l'être humain en lui-même, dans son individualité personnelle et communautaire, une théologie également qui renie Dieu comme Créateur et Rédempteur de toutes choses, et pas seulement de l'être humain réduit à une partie de lui-même, ne peuvent être vraies.

2. Georg PICHT (1913-1982) est né à Strasbourg. Il fut assistant de Heidegger en 1942, puis directeur du Birklehof après la guerre. Il développe une philosophie de l'éducation séparée de l'Etat et des institutions religieuses. Il est nommé en 1965 à la chaire de philosophie des religions à Heidelberg, et s'engage dans le FEST, organisation institutionnelle de la recherche des centres universitaires des églises évangéliques allemandes. En 1969 paraît son *Mut zur Utopie* (*Réflexions au bord du gouffre. Pour une prise de conscience des problèmes planétaires qui déterminent l'avenir*, Robert Laffont, 1970), qui le fera connaître en France. (Ndlr)

C'est cela l'enjeu en profondeur : il est d'ordre *épistémologique*. L'épistémologie, littéralement science de la connaissance, est fondamentalement l'étude critique des principes qui fondent les sciences ; elle porte pour ainsi dire sur les lunettes avec lesquelles nous regardons le réel. Les lunettes du dualisme s'avèrent fallacieuses. Le dualisme n'est pas porté par le réel ; on peut dire : il n'a pas de fondement ontologique ou théologique.

L'épistémologie est ainsi liée critiquement à l'*ontologie*, à la question de l'être véritable de ce qui est, mais contrairement à son acception supranaturaliste longuement dominante, elle ne porte pas sur l'Être suprême extérieur aux « étants », mais sur l'Être qui, fondant les étants, leur est immanent, étant leur dimension ultime ou de transcendance. Cette ontologie est liée critiquement à la *théologie*, à l'affirmation de Dieu faite par les religions et de manière spécifique par la tradition judéo-chrétienne. Dieu s'atteste non seulement dans telle tradition de foi donnée, mais, puisqu'il est le Créateur et le Rédempteur de tout, dans le réel comme tel.

La crise des fondements s'est imposée, et continue à s'imposer, à la conscience d'une partie grandissante de l'humanité marquée par la modernité. Après d'autres, avec d'autres, de tous horizons, bénéficiant de leurs apports de toutes sortes et de leur compagnonnage stimulant et critique, la présente *Dogmatique* essaye, au plan théologique, d'être à la hauteur du défi de la crise des fondements.

L & V : Avant vous, et dans la tradition protestante, Karl Barth et Paul Tillich s'étaient risqués à écrire une *Dogmatique*. Ont-ils été les seuls à vous inspirer ?

G. S. : Barth et Tillich sont effectivement des références majeures et incontournables dans la théologie du XXème siècle. Il y en a d'autres, en théologie protestante comme en théologie catholique-romaine ou en théologie orthodoxe. Je me limite à eux deux.

Karl Barth[3] représente un recentrement de la théologie chrétienne sur Dieu, plus précisément sur le Christ en tant que Parole révélée de Dieu. Pour lui, la théologie est une christologie conséquente,

3. Karl BARTH (1886-1968) est né à Bâle. La guerre de 14 marque pour lui l'effondrement de la théologie libérale. Il développe une théologie dialectique de la crise : l'homme comme créature ne peut atteindre Dieu par lui-même, mais c'est Dieu qui surgit et se fait connaître dans sa Parole, ne cessant de remettre en question et de juger l'humanité. À partir de 1932, il commence la rédaction d'une *Dogmatique*, en 26 volumes et inachevée. (Ndlr)

amplifiée dans le sens d'une théologie trinitaire. Tous les chapitres de la dogmatique traditionnelle, sur la création, sur la rédemption, sur l'Eglise, sur les fins dernières (eschatologie) sont informés, caractérisés par là. L'œuvre de Barth est d'une puissance et d'une cohérence remarquables ; elle appelle toute théologie chrétienne à son « objet » véritable. C'est cela qui, on peut l'espérer, demeurera de Barth, c'est par là qu'il a marqué la théologie chrétienne de son temps, bien au-delà du protestantisme.

Mais la limite de Barth, c'est son supranaturalisme. Dietrich Bonhoeffer a justement qualifié la théologie barthienne de « positivisme de la révélation ». On peut citer à ce propos cette phrase de Barth, dans sa théologie de la création : « La science de la nature a toute liberté au-delà de ce que la théologie décrit comme l'œuvre du Créateur. » Il y a là l'affirmation d'une séparation des domaines. La « vérité » théologique, pour Barth, est objective, extérieure à la science – on peut ajouter : à l'expérience ; dans ce sens, elle est extrinsèque. Elle juge le réel et le sauve pour ainsi dire de l'extérieur. Barth en appelle à Luther. Mais Barth ne fait pas vraiment droit au Luther qui, dans la ligne de l'Ancien et du Nouveau Testaments, dit que Dieu en Christ par le Saint Esprit se révèle « dans, avec et à travers » le réel, comme cela s'atteste centralement dans la sainte Cène, l'Eucharistie. Le vieux Barth a reconnu et justifié l'unilatéralité de sa théologie, disant qu'il faudrait cependant conjuguer l'affirmation de la transcendance de Dieu avec celle de son immanence.

Paul Tillich[4] s'est pleinement ouvert à ce que j'appelle la démarche prophétique, de haut en bas, caractéristique de Barth, mais il la réfère au réel, car elle vaut pour ce dernier. Pour Tillich, le réel n'est pas privé de Dieu, Dieu est inhérent au réel ; je parle à ce propos de la démarche expérientielle ou sapientiale, de bas en haut. La méthode de la théologie est par conséquent une « méthode de la corrélation », entre le « message » biblique et la « situation » donnée. Je comprends cette méthode dans le sens d'une corrélation réciproquement critique. L'affirmation du Dieu créateur et rédempteur n'est pas une affirmation de la foi sans être pertinente pour le réel, et le réel naturel, humain, social, comporte une dimension dernière, ontologique, qui apparaît à la raison lorsqu'elle ne se contente pas de *savoir* (dans le sens du concept dominant de la science), mais essaye de *comprendre*, et qu'elle s'accomplit comme pensée (ou philosophie). La démarche pro-

4. Paul TILLICH (1886-1965) enseigne la théologie systématique et la philosophie de la religion à Bâle avant d'émigrer aux Etats-Unis en 1933. Son œuvre vise à réconcilier religion et culture en dévoilant un divin au fondement de toute réalité. Plutôt que d'opposer culture et foi, il les articule et de les éclaire l'une par l'autre (méthode de corrélation). Il publie son cours de *Dogmatique* de 1925 puis, entre 1951 et 1963 à Chicago, une *Systematic Theology* en trois volumes, dont la traduction française en cinq volumes est en cours d'édition au Cerf.

phétique doit s'enraciner dans le réel, la démarche sapientiale doit se vérifier dans la révélation prophétique.

Au total, Barth est pour ainsi dire une conscience théologique pour le théologien : la théologie a trait à Dieu. Tillich est, pour moi, un initiateur en théologie : la théologie a trait à Dieu qui n'est pas au ciel sans être aussi sur la terre (donc dans le réel, comme sa dimension dernière) et qui, sur la terre, peut être nommé grâce à la révélation (prophétique) d'en haut, tout comme à l'inverse, en tant que Dieu sur terre, il donne sens et « chair » au Dieu du ciel. Quant au maître à penser, ce n'est ni Barth ni Tillich, mais c'est le réel lui-même, c'est ce qui se passe dans, avec, à travers le réel, lorsque, à la lumière de la révélation prophétique, il est expressément perçu comme « capable de Dieu ».

L & V : La référence incontournable d'une dogmatique évangélique, c'est bien évidemment l'Ecriture. Mais quelle est votre « Bible » ? quels sont vos principes herméneutiques ?

G. S. : Les saintes Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testaments, en tant qu'attestation de la révélation particulière de Dieu à Israël et en Jésus le Christ, sont la norme de toute dogmatique chrétienne. Mais cela ne saurait signifier que le « canon » biblique est clos sur lui-même, comme si Dieu y était enfermé. Le Dieu vivant est en excès de l'Ecriture d'une double façon : elle renvoie à lui dans sa révélation passée qu'elle atteste, et elle éclaire à l'avance sa révélation continue.

- Concernant la révélation passée, l'attestation biblique en rend compte de multiples manières, depuis les commencements jusqu'à l'accomplissement de l'histoire du salut, fondée dans l'élection d'Abraham, en Jésus le Christ. Déjà le judaïsme a défini un « centre » de son Ecriture, véritable « canon dans le canon » à partir duquel la diversité des témoignages bibliques demande à être interprétée. Pour le christianisme, ce centre est le Christ Jésus, quelle que soit la manière particulière de l'expliciter – les accentuations différentes entre les Eglises chrétiennes ne sauraient légitimement être que complémentaires.

Cette différenciation entre l'Ecriture et son centre, fondée dans le témoignage biblique lui-même, invite à lire l'Ecriture avec

discernement. La lecture discernante des textes bibliques n'est pas réductible à l'approche historico-critique ; elle est nécessaire théologiquement, à cause de l'écart entre le Dieu se révélant et l'attestation scripturaire de cette révélation. Le texte de l'Ecriture est au service de Dieu se révélant, lequel est le Dieu vivant, « le même hier, aujourd'hui et éternellement » (He 13, 8). C'est lui, par-delà l'Ecriture, la norme véritable de la foi et de l'Eglise. En ce sens, l'interprétation de l'Ecriture consiste dans un va-et-vient constant entre le texte et le Dieu vivant attesté par lui, va-et-vient qui est un véritable travail d'accouchement de l'Esprit.

- Concernant la révélation continue, l'affirmer tient à la compréhension du Dieu biblique comme Dieu vivant. Certes, il est venu centralement dans le Christ Jésus, mais Celui qui est venu est, comme Dieu vivant, celui qui toujours vient, toujours le même, toujours neuf. Si la Bible est d'abord, en tant que témoignage rendu au Dieu se révélant, source de la foi, donc tout à la fois source et norme, elle n'est pas la seule source. La source continue à être active ; Dieu n'est pas seulement le Créateur et le Rédempteur d'hier, mais il l'est continûment : dans la plénitude de sa signification biblique, la rédemption peut être définie comme la continuation de la création. Cela vaut pour toute la période biblique, et cela vaut au-delà d'elle jusqu'à la fin du monde.

C'est pourquoi le réel, l'actualité du réel, comporte une dimension théologique, qui est sa dimension de profondeur. Mais pour la discerner, alors qu'elle ne peut pas être désignée objectivement à la manière du réel scientifique, il faut la norme de l'Ecriture sainte. L'apôtre Paul parle du discernement des esprits. Le discernement doit s'appliquer au réel continu. A ce titre, l'interprétation de l'Ecriture est liée au réel actuel, quel qu'il soit. Elle consiste non seulement dans le va-et-vient qui a été dit, mais dans le va-et-vient entre le texte, le Dieu vivant attesté par lui, et le réel présent en tant que « lieu » de révélation du Dieu vivant, dans la continuité de sa révélation passée. Dans ce va-et-vient, il n'y a aucun ordre de priorité. Il est évident qu'on aborde toujours la lecture de l'Ecriture sainte à partir du réel, mais à l'inverse, la lecture de l'Ecriture vient éclairer ce réel. Il en va toujours du Dieu vivant en tant que Créateur et Rédempteur du réel, lequel trouve en lui son fondement et sa fin et ainsi tout à la fois son salut, son principe éthique et son sens.

Mais il faut élargir le propos. La tradition de foi judéo-chrétienne est une tradition parmi d'autres. La société pluri-religieuse nous confronte directement avec d'autres religions qui prétendent, chacune, reposer sur une révélation. L'affirmation biblique de la médiation unique de la révélation de Dieu dans et par le Christ Jésus doit être pensée en relation avec cette donnée, qui met le doigt sur une tentation de rétrécissement de la théologie chrétienne dans sa compréhension tant de Dieu que du réel. Cela n'oblige pas à corriger la norme biblique mais à en définir la signification plus justement ; cela impose une véritable relecture de l'Ecriture à la lumière du réel ainsi caractérisé.

Cette relecture conduit à situer l'histoire particulière du salut, allant d'Abraham à Jésus le Christ, dans l'horizon plus vaste de l'humanité « œcuménique », de toute la terre habitée, dont le père historique (pré-historique), figure de l'Adam proto-historique ou archétypique, est Noé. Celui-ci est, dans la tradition biblique elle-même, le signe d'une révélation universelle de Dieu qui « précède », non seulement dans un sens historique mais dans un sens essentiel, la révélation particulière.

Cette relecture conduit plus fondamentalement encore à référer le Christ Jésus incarné au Fils éternel de Dieu, dont le prologue de Jean dit que « avant » la rédemption, la création lui est due : Dieu crée par lui, telle est l'affirmation néo-testamentaire explicitée ici et là et qui lie entre elles, en Christ, rédemption et création, la rédemption apparaissant bien comme la création continue.

On peut dire, en langage hégélien, que le Christ incarné est « l'universel concret » ; en tant que Christ Jésus, il est la concrétisation historique unique du « principe christique » à l'œuvre de manière latente partout et toujours ; et vice-versa, c'est ce Christ universel, le Fils éternel de Dieu, qui devient concret dans la personne historique de Jésus de Nazareth confessé comme le Christ. À partir du donné biblique ainsi compris, le dialogue inter-religieux ne devient pas seulement possible, mais est une véritable exigence de la foi chrétienne.[5]

5. S'il faut citer quelques textes clés pour rendre compte de cette compréhension de Dieu, à laquelle est liée une compréhension du réel, c'est, pour l'Ancien Testament, le « shema Israël » : « Le Seigneur notre Dieu, Seigneur un » (Dt 6, 4). L'affirmation « monothéiste » permet seule d'unifier le réel ; pour le Nouveau Testament, outre le prologue de Jean, que Ap 13, 8 vient enrichir (ce texte, non amendé comme le font la plupart des traductions occidentales, parle de « l'agneau immolé depuis la fondation du monde »), centralement Eph 1, 10 disant que le dessein de Dieu est de « récapituler toutes choses en Christ », c'est-à-dire de donner à toutes choses leur tête en Christ. Le Christ est le principe de discernement de la vérité de toutes choses, étant leur chef.

L & V : Pourquoi avez-vous tenu à rapprocher les termes de catholicité et d'évangélique ?

G. S.: La Réforme protestante du XVI[ème] siècle a parlé de *sola scriptura*: la norme et la source de la foi chrétienne, c'est l'Ecriture seule. Il faut corriger le rétrécissement auquel ce principe a souvent conduit la théologie protestante, dans le sens de *plena scriptura*. Le « principe protestant » du *solus* (*sola scriptura, sola gratia, solus Christus*) n'est tenable que lié à la « substance catholique », faute de quoi il provoque des maladies de carence, dit justement Tillich; la substance catholique, en retour, n'est vraie qu'en relation au principe protestant, faute de quoi, sans norme, elle donne lieu à toutes sortes d'excroissances.

C'est là le sens aussi de l'expression « catholicité évangélique ». L'évangile est catholique, c'est-à-dire: il concerne toutes choses. La catholicité est évangélique, c'est-à-dire: la portée universelle de la foi chrétienne se fonde dans l'évangile. Ce que les épîtres pastorales appellent la foi saine, la doctrine saine, tient à cette dialectique entre la norme exclusive (*sola*) et son objet, son contenu sur lequel elle porte, inclusif (*plena*) ; la foi saine tient au discernement que la norme permet d'effectuer et au réel sur lequel opère ce discernement. La norme, c'est le Christ total et ainsi le Dieu tri-un; l'objet, le contenu, c'est le réel total, le réel tel qu'il est, avec son bien et son mal: ce réel est récapitulé en Christ, le mal étant vaincu, le bien étant confirmé et trouvant son accomplissement eschatologique en Christ.

On peut s'étonner de ne pas trouver le mot « protestant » dans le titre. Mais le protestantisme n'est pas une référence dogmatique légitime, pas plus que ne l'est le catholicisme, sauf à absolutiser des expressions historiques du christianisme, certes marquantes, mais, en tant que relatives, nécessairement sujettes à discernement. La légitimité théologique du catholicisme tient à sa catholicité, la légitimité théologique du protestantisme à son « évangélicité ». Ce contenu « évangélique » est autant souligné dans le titre que son horizon « catholique », dans l'expression précisément de « catholicité évangélique ».

Du mot « protestant » apparaît cependant dans le titre la préposition *pro*, pour: faut-il rappeler que « protestant » vient de *pro-testari*, témoigner pour! Si historiquement le protestantisme a souvent tourné dans le sens de la protestation « contre », ce caractère de contestation, inhérent également à une théologie de la récapitulation, ne saurait jamais être davantage qu'un

moment de celle-ci. L'absence de polémique n'implique pas la négation de la fonction critique, discernante, de la théologie. Mais le discernement (*Unterscheidung*) n'est pas une délimitation (*Abgrenzung*), consistant à déterminer partout des limites : la théologie de la délimitation est une maladie de la théologie caractérisée par son esprit de discrimination et ainsi d'exclusion. A la différence de la discrimination, le discernement, en excluant l'erreur - mettons - d'une hérésie, en inclut la vérité.

Le discernement ne peut se faire que dans l'amour, selon Eph 4, 15 qui conjugue vérité et amour («professer la vérité dans l'amour »). Seul un tel discernement est constructif, alors que la discrimination, polémique, est destructrice. Ultimement, le « pour » est fondé dans l'espérance, portée par la foi au Christ « récapitulateur » de la nouvelle création. On peut lire le titre : « Dogmatique comme pro-testation pour la catholicité évangélique ». Face à certaines compréhensions insuffisamment évangéliques du protestantisme, comme face à certaines compréhensions insuffisamment catholiques du catholicisme, il s'agit en effet d'une protestation. Le « pour » est un fanal d'orientation, d'espérance.

L & V : Votre *Dogmatique* porte aussi en sous-titre : « Système mystagogique de la foi chrétienne ». Quelle intention profonde cherchez-vous à indiquer ainsi ?

G. S. : Le terme « mystagogie » vient de l'Orthodoxie, dont l'essence peut être qualifiée de « gnose », non au sens du gnosticisme, qui est l'absolutisation d'une gnose dualiste, mais au sens du Nouveau Testament pour qui la gnose (ou connaissance) est une vision compréhensive, expérientielle et transformatrice, inhérente à la foi comme amour de Dieu. La « gnose orthodoxe » (après le « principe protestant » et la « substance catholique »), c'est l'intelligence de la foi comme fait, non tant simplement de la raison intellectuelle que de l'esprit en tant qu'instance de transcendance en l'être humain, déterminé par l'Esprit de Dieu. Elle est l'unité d'une théologie trinitaire et d'une spiritualité contemplative, et elle est portée par – et elle porte – une Eglise communielle centrée sur la liturgie.

Trouvant ses sources dans la patristique grecque, dans laquelle s'effectue la rencontre entre la théologie et la prière, l'Orthodoxie

ainsi saisie dans son essence, et qui ne peut être confondue purement et simplement avec sa réalité effective, est un correctif indispensable à la santé de la tradition latine, fortement marquée par Augustin, aussi bien dans son expression thomiste longtemps caractéristique de l'Eglise romaine que dans son expression protestante. La présente *Dogmatique* puise dans la patristique grecque qui vit dans l'Orthodoxie comme dans une nappe phréatique qui porte en elle l'antidote aux exclusives stérilisantes typiques de l'Occident.

« Mystagogie » signifie « initiation au mystère ». Dans les *Catéchèses mystagogiques* de Cyrille de Jérusalem, le mystère (terme néo-testamentaire, principalement paulinien, rendu dans la Vulgate par *sacramentum*), c'est l'eucharistie. C'est à ce mystère de Dieu en Christ tel qu'il est présent par le Saint Esprit dans l'Eglise lorsqu'elle est rassemblée pour la liturgie eucharistique, que ceux qui y ont été initiés au baptême communient en communiant au Christ.

Ce sens particulier de « mystère » doit être relié à son sens plus général, sous peine d'ecclésiocentrisme et donc d'enfermement du mystère dans l'Eglise. Il renvoie à la réalité du Dieu créateur et rédempteur, et ainsi tout est porté par lui : il est la dimension de transcendance inhérente à tout, sa dimension christique. La théologie entendue comme mystagogie conjugue la démarche sapientiale et la démarche prophétique (dans un sens réciproquement critique) pour initier à la dimension dernière, théologique, du réel.

Reste le mot « système ». Lorsque le principe protestant est absolutisé, la compréhension de ce qu'on entend par « système » est celle d'un système fermé. De même lorsque la substance catholique est absolutisée. Idem pour la gnose orthodoxe. Toute absolutisation est à l'opposé du sens véritable du système, lequel consiste, selon l'étymologie même du mot, à rassembler, à mettre ensemble. Ce qu'il y a à mettre ensemble, c'est le réel dans son infinie richesse et diversité comme réel naturel, historique et humain, Dieu dans son mystère tri-un à la fois agissant et indicible, et également les trois pôles, orthodoxe, catholique et protestant, relatifs à la saisie de ce réel et de Dieu, et cela donne au système un caractère inéluctablement et infiniment ouvert. La théologie dogmatique est systématique parce que Dieu est un et qu'en Dieu le réel trouve son unité. L'unité de Dieu est une unité relationnelle, l'unité du réel de même. Une théolo-

gie saine ne saurait se dispenser de cette caractéristique de la « relationnalité ».

Le caractère systématique de la dogmatique s'exprime comme effort de cohérence. Il y a une double cohérence de la théologie : interne et externe. La cohérence interne concerne l'attestation biblique de la révélation particulière de Dieu à Israël et en Jésus le Christ. Il faut rendre compte de l'unité dernière et donc de la cohérence des saintes Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Il faut, de plus, rendre compte de la cohérence entre, d'un côté, les données de la révélation particulière, et donc de la foi, et de l'autre, le réel et donc la raison comme son principe de connaissance : c'est cela l'exigence de cohérence externe.

Entre la révélation et la réalité, entre la foi et la raison, il n'y a, pour la foi en Dieu, aucun dualisme. Si les deux ne peuvent certes pas être confondues, elles ne peuvent pas non plus être séparées. La théologie systématique a potentiellement un caractère encyclopédique (au sens qu'Edgar Morin donne à ce terme). En raison de la finitude humaine, de l'incommensurabilité du réel et de la transcendance absolue de Dieu dans son immanence même, la théologie systématique est réellement à jamais une théologie en chemin. Elle veut, dans son effort de cohérence, être au service de l'Eglise et de sa mission de signe et d'instrument particuliers de Dieu dans la société humaine.

L & V : Votre *Dogmatique* s'organise autour d'une analyse de la foi, ses fondements, tout d'abord, puis sa réalisation, enfin son affirmation. Et ce n'est qu'en fin de parcours qu'apparaît la *théologie* proprement dite. Comme s'il fallait affronter tous les enjeux de la foi, avant de pouvoir parler de Dieu…

G. S. : Il y a, en dogmatique, nécessité de bien poser les fondements : c'est le rôle de la théologie fondamentale, objet du premier tome. Mais les fondements veulent se réaliser et n'ont leur vérité qu'ainsi : d'où le second tome sur l'Eglise chrétienne comme réalisation de la foi. Ce tome aurait pu venir aussi tout à la fin, comme conclusion de l'ensemble ; mais il est bien à sa place là où il est, puisque l'Eglise et la foi dans leur réalisation sont le « lieu » de l'affirmation de la foi. Celle-ci comporte trois

pôles, quel que soit l'ordre pour en rendre compte : le cosmos (la nature), l'être humain, Dieu. Ces trois pôles constituent la matière des trois derniers tomes : cosmologie théologique, anthropologie théologique, théologie théologique.

Tout compte fait, cet ordre d'élaboration semble porter en lui une certaine lumière, laquelle éclaire chacun des pôles. L'ordre suivi s'avère être celui d'une théologie inductive : elle part du réel pour aller à Dieu, le Dieu du réel. Il rompt de fait avec toute velléité de théologie déductive, qui pose Dieu au départ. Il y a là en effet une rupture marquée avec l'abstraction du supranaturalisme. Il reste que la théologie inductive englobe les deux démarches indiquées, sapientiale, de bas en haut, et prophétique, de haut en bas, cette dernière démarche éclairant et vivifiant la première et celle-ci vérifiant l'autre, c'est-à-dire la portant à sa vérité. La théologie est la rencontre de ces deux démarches ; c'est en cela qu'elle est théologie de l'expérience, ce qui veut dire aussi de l'épreuve, de la foi. Il a été plusieurs fois question de maladies de la foi. L'enjeu de la théologie, c'est la santé de la foi ; celle-ci est principe de vérification de la vérité de la théologie.

L'autre rupture a trait à la manière traditionnelle d'exposer la foi, laquelle suit le Credo. Celui-ci garde sa pleine pertinence comme confession de foi de l'Eglise. Mais la systématisation des données de la foi, en suivant la démarche inductive, qui lie raison et foi, réalité et révélation, semble mieux servie en considérant successivement le réel (cosmique-naturel et humain) éclairé par Dieu se révélant, et celui-ci en tant qu'éclairant le réel.

L & V : Comme enseignant, vous avez présenté des parties de votre *Dogmatique* en France, au Québec, en Arménie, à Madagascar, à des publics variés et de confessions chrétiennes différentes. Quelle en a été la réception ?

G. S. : C'est l'enseignement régulier qui a conduit à cette *Dogmatique*, et celle-ci a conduit à l'enseignement. Ces rencontres avec des étudiants et des collègues d'autres pays, d'Eglises, de cultures, de conditions de vie chaque fois très différentes sont, avec les conférences devant des publics variés et surtout les retraites spirituelles qu'il m'est donné depuis de longues années

d'animer dans des communautés religieuses, une part particulièrement enrichissante et gratifiante de ma vie. Le style oral facilite certainement la compréhension des auditeurs, et les retours, aussi critiques, de ces derniers sont, à chaque fois, autant un encouragement qu'une stimulation, voire quelquefois une pro-vocation.

Je me suis ouvert, tout au début de mon enseignement, à la problématique écologique (avec tout ce qui y est lié, jusqu'au dialogue interdisciplinaire effectif et jusqu'à la réflexion épistémologique) sur l'insistance d'un étudiant particulièrement averti dans ce sens-là. La prise en compte des religions non-chrétiennes, et de manière particulière du bouddhisme, du judaïsme et de l'islam tient à la rencontre effective, sous des formes variées, avec ces religions ; la même chose vaut pour l'Anthroposophie. La problématique du dialogue oecuménique inter-Eglises m'a motivé depuis toujours et m'a amené à mettre en place, dès la fin des années 60, un enseignement annuel de dogmatique partagé entre les deux Facultés de théologie, catholique et protestante, de Strasbourg. Les sollicitations d'accompagnement personnel, liées à ce qui est ressenti comme la dimension pastorale de la *Dogmatique* (elle tient certainement à mon appartenance à une Confrérie œcuménique portée par une Règle de vie spirituelle et, également, à une expérience de psychanalyse), m'ont maintenu à l'écoute des combats intérieurs des personnes concernées. C'est avec une grande reconnaissance que je note ces données qui m'ont profondément façonné et indéniablement aidé à vivre.

L & V : Vous avez résolument maintenu votre réflexion dans une perspective œcuménique et inter-religieuse. Quelle est votre espérance en ce domaine ?

G. S. : En matière œcuménique, le mur idéologique de l'esprit de délimitation (pour ainsi dire territoriale) ne peut être surmonté que par la foi théologique, c'est-à-dire la foi au Dieu tri-un, qui fonde l'esprit de discernement qui est celui de la récapitulation de toutes choses en Christ. A sa lumière, les différentes Eglises sont des expressions différentes de l'unique Eglise du Christ, responsables chacune d'elle-même vis-à-vis du Christ et les unes devant et envers les autres ; elles sont données pour se stimuler, c'est-à-dire se corriger et se féconder, et ainsi se pro-voquer, en tout cas s'entre-tenir et se fréquenter sur le chemin du Royaume.

La délimitation discriminante est à l'opposé de la fréquentation réciproque ; celle-ci, seule, est, par-delà la connaissance réciproque, propice à la croissance des uns et des autres et des uns grâce aux autres, dans la vérité et l'amour du Christ.

Quant au dialogue inter-religieux, il nous est directement imposé aujourd'hui dans nos pays par la société pluri-religieuse. Il est une nécessité pour la cohésion sociale et donc pour la paix civile, mais, pour la foi chrétienne, il est également une obligation spirituelle et théologique, dans le sens du discernement théologique. Avec d'autres présupposés que le dialogue inter-Eglises et donc dans le respect de ces différences, le dialogue inter-religieux consiste à « attendre quelque chose de l'autre pour soi », selon l'expression de Mgr Claverie : la confrontation, dans la vérité et l'amour que donnent le Christ, avec d'autres religions, à travers les adeptes de ces religions, est une formidable école de découverte du *Deus semper major* (Dieu toujours plus grand) et ainsi de croissance, chacun de son côté et grâce aux autres, dans la foi en Dieu. Dans ce dialogue, il s'agit de laisser Dieu convertir les uns et les autres toujours davantage à Lui. Toute velléité de prosélytisme s'avère spirituellement contre-productive.

L & V : Par l'ampleur de votre œuvre, vous vous situez plutôt du côté d'une théologie conceptuelle et affirmative. Mais vous envisagez aussi la nécessité d'une théologie apophatique. Pour vivre en « homme devant Dieu, *coram Deo* », faut-il être un homme de silence ?

G. S. : Dans toute théologie qui, toute conceptuelle qu'elle soit et doive être (la théologie consiste, tout comme la philosophie, dans ce que Hegel nomme le labeur du concept), est portée par son « objet » et, partant, est aussi « nourrissante », il y a la dimension du silence. Le caractère mystagogique affirmé de la théologie chrétienne y renvoie expressément. Théologie affirmative et théologie apophatique sont les deux dimensions complémentaires de la théologie, lorsqu'elle n'est pas une théologie nominaliste (des mots) mais une théologie « réaliste » (donc de la « res » théologique elle-même). Comme dit plus haut, théologie et prière s'appartiennent et vont ensemble.

Lorsque le labeur théologique à proprement parler s'arrête, la prière, elle, qui est la respiration de l'esprit, et ainsi de tout l'être, en Dieu, ne s'arrête pas, pas plus que le témoignage sous d'autres formes. Le 3ᵉ âge fournit à qui le souhaite toutes sortes de possibilités dans ce sens. Mon engagement personnel est désormais avant tout local, particulièrement d'ordre inter-religieux.

Gérard SIEGWALT

Le plan général de la *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Mystagogie de la foi chrétienne* est :

t. I : *Les fondements de la foi* (Prolégomènes) :
- vol. 1 : *La quête des fondements* (1986, 328 p.),
- vol. 2 : *Réalité et révélation* (1987, 524 p.) ;

t. II : *La réalisation de la foi* (Epilégomènes) :
- vol. 1 : *L'Eglise chrétienne dans la société humaine* (1991, 450 p.),
- vol. 2 : *Les médiations : L'Eglise et les moyens de grâce* (1992, 401 p.) ;

t. III : *L'affirmation de la foi : Cosmologie théologique* :
- vol. 1 : *Sciences et philosophie de la nature* (1996, 298 p.),
- vol. 2 : *Théologie de la création* (2000, 511 p.) ;

t. IV : *L'affirmation de la foi. Anthropologie théologique* :
- vol. 1 : *Problématique scientifique et théologique* (2004, 168 p.),
- vol. 2 : *La réalité humaine devant Dieu* (2005, 628 p.) ;

t. V : *Théologie théologique* :
- vol. 1 : *De la transcendance au Dieu vivant* (2006, 318 p.),
- vol. 2 : *Système mystagogique de la foi chrétienne* (2007, 354 p.).



Michel SIMON est philosophe et enseigne au Centre Théologique de Meylan (Grenoble). Après la publication d'un livre sur *Les droits de l'Homme* (Chronique sociale, 1985), il s'est tourné vers les sciences de la nature et leurs effets sur la représentation et la vie de l'homme, dirigeant ou collaborant à divers ouvrages tels que *La peau de l'âme. Intelligence artificielle, neurosciences...* (Cerf, 1994), *Habiter le cybermonde* (L'Atelier, 1998), *Penser et croire au temps des sciences cognitives* (Archives contemporaines, 2002).

Michel SIMON

L'obscur objet d'une incessante quête : la nature

« Je suis tout ce qui fut, ce qui est, ce qui sera,
et aucun mortel n'a encore osé soulever mon voile. »
(sur le tombeau de la déesse Isis à Memphis)

Nature : Aristote au livre D de la *Métaphysique* donne six acceptions du terme ; le Littré donne 28 sens et un dictionnaire américain en donne 65. Si l'on consulte les dictionnaires étymologiques et les encyclopédies, les deux termes sources sont *phusis* en grec et *natura* en latin. Le terme *phusis* dérive de la racine indo-européenne *bhu* qui signifie, comme verbe, *devenir*, *se produire*, *avoir lieu* ; comme nom, *terre, sol, lieu, état, condition. Phusis* peut donc désigner aussi bien l'origine que le déroulement et le résultat de tout processus. Le terme *phusis* est rattaché soit au verbe *phuô* qui fait allusion au végétal (une vie qui a un sens mais sans pensée), soit au verbe *phuein* qui signifie *engendrer* ; c'est un sens vitaliste serti dans le terme lui-même. S'interroger sur la *phusis*, pour un grec, revient à s'interroger sur l'origine, le déroulement et le résultat des phénomènes que l'on observe. Voilà pourquoi Aristote pourra qualifier de *phusikoi (Phys.,* I 2, 184 b 17 ; III 5, 205 a 5) les premiers philosophes. Venons-en au latin *natura* qui renvoie au verbe *nascor* : naître, prendre son origine. Robert Lenoble signale que *natura* désigne les organes féminins de la génération (cf. *Natura Mater,* La Mère Nature). Pour simplifier, on distingue souvent deux significations principales du terme « nature » : 1/ la totalité (a) *de ce qui a en soi son principe de développement* (Aristote) ; (b) ce tout en tant qu'il est ordonné (pénétré de *logos* et donc intelligible, cf. le *cosmos* des grecs) ; (c) le tout en tant qu'il se laisse *connaître* (les « lois » de la nature). 2/ Ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est (« nature » est alors pratiquement synonyme du concept philosophique d'« essence »). Rappelons enfin les termes qui s'opposent habituellement à *nature* : artifice, histoire, culture, surnature…

← J. A. KOCH, *Cascade du Schmadribach dans la vallée de Lauterbrunnen*, 1811, huile sur toile. Musée des Beaux-arts de Leipzig.

Dans sa polysémie flamboyante, et dans la tradition occidentale, le terme « nature » nous reconduit en Ionie, à Athènes et à Rome, mais il nous fait parcourir aussi les méandres de notre histoire culturelle, qu'elle soit philosophique, théologique, juridique, scientifique, artistique ou politique, avant d'être écologique.

La nature dans le monde antique…

A suivre Erwin Schrödinger, un des pères de la physique quantique, ce sont **les Milésiens, puis les atomistes**, qui portent un regard neuf sur la *phusis* en partant à la recherche de l'unique constituant capable de rendre compte de son indéfinie variété. Un Milésien comme Thalès ne sépare pas encore la matière de la vie, comme le feront Platon et Aristote. Schrödinger est fasciné par l'audace de pensée des atomistes (Leucippe, Démocrite, Epicure…), mais il reproche à Démocrite d'avoir étendu à l'âme la conception atomiste, donnant ainsi naissance au problème insoluble de l'opposition entre le déterminisme (science) et la liberté (éthique)[1].

1. Erwin SCHRÖDINGER, *La Nature et les grecs*, Seuil, 1992.

A Athènes, **Socrate**, après un temps d'intérêt pour les réalités naturelles, s'ennuie au milieu des choses qui ne parlent pas. Il leur préfère l'agora et le dialogue avec les humains qui, seuls, ont une *psuchè*. Au moment de boire la ciguë, aux *explications* matérielles de son comportement (« pourquoi je reste assis là »), il oppose les *raisons* pour lesquelles il refuse de s'enfuir de la cité qui le condamne. Schrödinger compte pourtant Socrate parmi les fondateurs de la physique, car son dédain pour les choses sans âme rationnelle les abandonne à un autre type d'investigation. Avec Socrate, l'urgent et l'essentiel est d'inviter l'homme à mettre de l'ordre dans sa maison et dans la cité. La « nature » sans âme pourra alors relever d'un autre regard, le regard « objectif » pratiquant l'« élision du sujet »[2].

2. L'expression est de Michel BITBOL dans sa préface au livre cité de Schrödinger.

Disciple de Socrate, **Platon** partage le même intérêt pour l'humain et pour la cité (*La République*). L'âme maîtrisée du sage est le modèle de l'Etat juste. Quand il se risque à faire de la physique, Platon écrit le *Timée*, une cosmogonie mathématisée, œuvre d'un Démiurge qui, avec le thème de l'Âme du monde, prolongera l'hylozoïsme de Thalès jusqu'au cœur du XVII[e] siècle. Une grande opposition distingue les philosophies grecques de la nature : celles de la nécessité - *anankè* (le monde comme processus qui s'accomplit de lui-même sans causalité extérieure) et celles de la finalité (un « dessein intelligent » y est à l'œuvre). Platon opte pour une production intelligente du monde s'insérant dans une causalité mécanique[3]. Contrairement à ce que l'on dit parfois, Platon ne sépare pas le monde des idées du monde sensible ; mais il montre qu'il n'y a pas d'intelligibilité propre

3. Causalité mécanique de l'espèce de la « cause errante », cette cause errante étant à comprendre comme une résistance passive de l'informe.

du sensible. Cela a une conséquence importante sur le statut du discours concernant la physique : portant sur la réalité mouvante de la nature sensible, il ne peut prétendre à la rigueur du discours véritablement scientifique, à la vérité du discours portant sur « ce qui est stable et translucide pour l'intellect » (*Timée* 29 b).

Selon Robert Lenoble[4], « avec Aristote paraît la première perception désintéressée de la Nature ». C'est avec ce philosophe doublé d'un grand naturaliste que s'amorce une réflexion et que s'esquisse un vocabulaire (matière/forme, genre/espèce, puissance/acte, substance/accident, corps/âme (*psychè*)/esprit (*nous)*…) et des définitions qui vont marquer l'histoire culturelle de l'Occident. Auteur d'une *Physique*, constamment reprise et commentée avant sa critique par Galilée, il refuse l'idée d'une Âme du monde ; il oppose les choses qui sont *par nature* (corps simples, plantes, animaux…) aux choses qui sont *par d'autres causes* (un lit, une statue, produits de la technique d'un artisan).

Pour **Aristote**, la nature « est un principe de mouvement intérieur à chaque individu. Chaque individu a en lui une nature concrète qui est propre à son espèce et qui est le principe de ses mouvements naturels. Ce ne sont pas seulement les êtres vivants mais les éléments qui ont ainsi en eux une nature, un principe immanent de mouvement : par exemple, le feu veut rejoindre son lieu naturel qui est le haut, la pierre, son lieu naturel qui est le bas. Chez les êtres vivants, ce principe de mouvement immanent est en outre un processus de croissance »[5].

C'est dans sa *Physique* qu'à partir d'une réflexion sur le mouvement et la cause du mouvement, il établira une preuve de l'existence de Dieu comme Principe du mouvement. Une « preuve » par le mouvement qui sera reprise dans les cinq voies de Thomas d'Aquin. Aristote a écrit aussi plusieurs *Ethiques*. L'homme dont la nature est douée de raison tend vers une fin qui lui est propre, le souverain bien. On peut le définir comme « l'activité de l'âme selon la vertu procurant le bonheur dans une vie achevée »[6].

Avec les Stoïciens[7], la Nature prend une majuscule : elle est la totalité des êtres, totalité harmonieuse gouvernée par la raison, le *logos*, à la fois loi et destin. Chaque être a une nature qui lui donne sa place dans cet ensemble. La nature de l'homme

4. Robert LENOBLE, *Histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, 1969, p. 71.

5. Pierre HADOT, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, 2004. « La nature, dit Aristote, est un principe (*archè*) et une cause (*aitia*) de mouvement et de repos pour la chose en laquelle elle réside immédiatement, par essence et non par accident » (*Physique* 192 b 21-23).

6. R.-A. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, PUF, 1985, p. 55.

7. Ecole fondée par Zénon à Athènes vers 300 av. J.C. et vivante à Rome sous l'Empire avec Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle.

est singulière, car douée de raison. « La fin suprême [de l'homme] c'est de vivre selon la nature, c'est à dire selon sa nature et celle du tout, en ne faisant rien de ce qui est défendu par la loi commune, la droite raison répandue à travers toute chose, celle même qui appartient à Zeus qui par elle gouverne et gère toute chose »[8]. Le stoïcisme noue ici la grande alliance qui va lier pour longtemps la Nature, la divinité, la raison, la loi et le droit. La Nature identifiée à Dieu est raison[9]. Il existe donc une loi naturelle (divine) que la raison humaine se doit d'apprendre à connaître et à suivre. Cette loi naturelle – *lex naturalis* – et cette droite raison, répandue dans tout l'univers, fonde le droit naturel – *jus naturalis* – et le droit des gens – *jus gentium* – qui préside aux relations entre les peuples.

8. Diogène LAËRCE.

9. « *Quid aliud est natura quam Deus ?* » interroge Sénèque, "*Qu'est-ce que la Nature, sinon Dieu lui-même et la raison divine immanente au monde en sa totalité et en toutes ses parties ?*"

...et dans le monde médiéval

Aristote, et le stoïcisme surtout, fournissent à l'Occident un cadre conceptuel unissant la Nature, Dieu, la Raison (*Logos*), la Loi et le Droit, cadre dans lequel vont se penser, se réfléchir et s'exprimer les philosophies et les théologies chrétiennes, arabes et juives jusqu'au Moyen Age, avant que la révolution galiléenne et la philosophie des Lumières ne viennent dénouer cette sainte alliance, et avant que des scientifiques et philosophes contemporains ne plaident pour « une nouvelle alliance »[10].

10. Ilya PRIGOGINE et Isabelle STENGERS, *La nouvelle alliance,* Folio, 1986 (1979[1]).

Thomas d'Aquin, confessant le Dieu créateur transcendant et immanent au monde, se refuse à identifier avec les Stoïciens la loi éternelle et la loi naturelle, ce qui reviendrait à nier la distinction entre la créature et le Créateur. Pour Saint Thomas, la loi éternelle – *lex æterna* – est en Dieu comme sa pensée créatrice. La loi naturelle est dans la créature, tout en ayant sa source en Dieu. Thomas se sépare aussi des stoïciens sur un autre point : celui du destin.

De par sa nature raisonnable, l'homme n'est pas soumis à la loi naturelle comme à un destin qui lui enlèverait toute initiative et toute responsabilité : « Toutes choses étant soumises à la providence divine, sont réglées et mesurées par la loi éternelle ; il est donc manifeste qu'elles participent toutes d'une certaine façon, à la loi éternelle, en tant précisément que cette loi a imprimé en elles des inclinations qui les portent aux actes et aux

fins qui leurs sont propres. *Mais, entre toutes, la créature raisonnable est soumise d'une façon plus excellente à la providence divine, en tant qu'il lui est donné de participer elle-même à la providence, étant elle-même providence pour elle et pour les autres*... C'est cette participation à la loi éternelle dans la créature raisonnable qui est appelée loi naturelle... La lumière de la raison naturelle, par laquelle nous discernons ce qui est bien et ce qui est mal, c'est-à-dire ce qui relève de la loi naturelle, n'est rien d'autre que l'impression en nous de la lumière divine »[11].

11. *Somme Théologique*, Ia-IIae, q. 91 art. 2. Nous soulignons.

La référence à la loi naturelle, dans les circonstances concrètes, demande un travail de discernement de la raison pratique. Remarquons aussi combien le sens du mot nature diffère selon qu'il s'applique à l'homme ou aux autres êtres. Attribué à l'homme – la *nature* humaine – il connote raison, autonomie et liberté personnelle, tout ce qui est nécessaire pour que l'adhésion de foi et la vie vertueuse soient non pas une prédestination mais une libre décision.

La naissance de la science moderne et la mécanisation de la nature

Pour marquer la rupture qu'introduit la révolution mécaniste du XVIIe siècle dans les représentations et les attitudes envers la nature, souvenons-nous que **Galilée** en 1632 fait converser les personnages de son *Dialogues sur les deux principaux systèmes du monde*... dans l'arsenal de Venise. Le lieu est tout sauf indifférent. Entreprise nationale au service de la République, l'arsenal emploie près de 1500 ouvriers et c'est là que se fabriquent les navires de guerre de Venise comme les bateaux de la flotte marchande. Philosophes et théologiens occupent des chaires dans les universités et écrivent des livres sur d'autres livres ; les ingénieurs et les mathématiciens observent et recherchent les *lois de la nature* afin de s'appuyer sur elles pour construire des machines utiles pour la guerre ou pour la vie des hommes. La nature perd alors la finalité et la spontanéité que l'on admirait tant en elle. Elle devient une gigantesque machine[12].

La nature devient une gigantesque machine après Galilée.

12. Galilée peut écrire : « La philosophie est écrite dans cet immense livre qui se tient continuellement ouvert à nos yeux (je veux dire le livre de l'univers), mais dont on ne peut rien comprendre si on n'apprend pas d'abord à en comprendre la langue et à en connaître les caractères. Ce livre est écrit en langue mathématique et les caractères en sont des triangles, des cercles et d'autres figures géométriques, sans lesquels il est impossible d'en comprendre humainement un mot ; hors de ceux-ci, on se trouve vainement dans un labyrinthe obscur » (*Saggiatore* VI, 32).

Après Galilée, la hiérarchie des sciences et des savoirs à l'université est bousculée. Ni la théologie ni la philosophie (aris-

totélicienne) ne peuvent être la « reine des sciences ». Ces deux disciplines - qui nous entretenaient jusque-là de l'essence et de la nature des choses (nature humaine incluse) aux yeux de la raison et de la foi - vont devoir céder le pas à la nouvelle reine des sciences, celle qui deviendra bientôt le modèle envié de la scientificité, la physique moderne, celle qui nous sortira de la caverne de l'ignorance. Socrate serait-il mort en vain?

Hannah Arendt voit dans cette césure le tournant de la modernité de la *theoria* à la *vita activa*. Merleau-Ponty y voit la déchéance de la Nature comme *Alma Mater*, mère divine, féconde et généreuse, au profit de la Nature-machine. Pierre Hadot, la dominante d'une « attitude prométhéenne » qui veut forcer la nature à livrer ses secrets en vue d'une exploitation technique, l'« attitude orphique » de vie en paix et en harmonie avec la nature étant refoulée pour longtemps. Si la date de 1632 a une valeur symbolique si forte, c'est que Galilée demande non plus aux philosophes (aristotéliciens) mais à des mathématiciens doublés d'ingénieurs de nous découvrir le véritable système du monde.

Bientôt ce sera le langage scientifique qui sera seul habilité à nous dire ce qu'est la nature. La connaissance prend un nouveau visage - connaître, c'est fabriquer - et elle implique une nouvelle attitude de l'homme devant la nature. L'homme ne regarde plus la nature comme la Mère qu'il vénère et prend pour modèle, mais comme la femme qu'il veut conquérir pour s'en « rendre comme maître et possesseur » (Descartes). Comme l'a bien montré Dominique Janicaud, la techno-science est pratiquement contemporaine de la naissance de la science moderne[13].

Les sources religieuses de la Nature-Machine

Arrêtons-nous un instant sur cet avènement de la Nature-machine. Aussi bien Marcel Gauchet[14] que Maurice Merleau-Ponty lui donnent une source religieuse. Pour l'un comme pour l'autre, c'est la manière dont a été comprise en christianisme la relation entre Dieu et le monde qui fait du monde un monde libre et ouvert à l'intelligence et à l'action humaine.

Merleau-Ponty, lui, tente de pénétrer l'idée que Descartes se fait de la nature. Cette idée, pense t-il, s'origine dans une mé-

13. Dominique JANICAUD, *La puissance du rationnel*, Gallimard, 1985.

14. Marcel GAUCHET : « La rupture moderne des XVIe et XVIIe siècles est fondamentalement une rupture religieuse » (*Le désenchantement du monde*, Gallimard, 1985, p. 231) ; « L'homme possesseur et maître de la nature, ce n'est pas simplement un phénomène de représentation, lié à un certain état de développement des sciences, des techniques et des forces productives... C'est bien plus profondément un phénomène d'organisation symbolique de l'expérience où aptitudes matérielles et attitudes intellectuelles ne se laissent pas séparer, expressions complémentaires qu'elles sont d'un mode global d'orientation au sein de la réalité, à éclairer par comparaison avec les modes religieux qui l'ont précédé » (*Ibidem*. p. 82-83).

ditation sur les rapports de Dieu et du monde. Dieu est Infini et le monde est à son image. En Dieu, il est impossible de distinguer des fins et des moyens. La finalité n'est pas un concept que l'on peut appliquer à Dieu. C'est pour nous que le monde présente une harmonie, une cohésion. Mais nous ne sommes qu'une partie du Tout qui nous est inaccessible. Si Dieu est au-delà de la finalité, l'homme est en deçà. Il reste donc à comprendre le Monde comme le produit de la Sagesse et de la Raison divine. Toute l'intériorité de la Nature est en Dieu : le monde peut être abordé comme un produit tout extérieur où finalité et causalité ne se distinguent plus. Selon l'image biblique, le monde est l'œuvre d'un artisan et la métaphore conduit à voir dans la nature une œuvre artificielle qui est abordée comme un mécanisme.

La Nature, c'est l'auto-fonctionnement des lois qui dérivent de l'acte créateur.

Artificialisme et mécanisme sont les deux approches cartésiennes de la nature ; avec Descartes, la Nature perd son intériorité, sa finalité, son orientation pour devenir l'œuvre d'un Artisan abandonnée à l'ingéniosité d'autres artisans qui tentent d'en comprendre et d'en imiter les mécanismes. La Nature est un Tout, *partes extra partes*, produit par un système de lois que l'intelligence humaine tente de percer. « La Nature, c'est l'auto-fonctionnement des lois qui dérivent de l'acte créateur ». Qu'est-ce donc que le monde pour Descartes ? C'est l'œuvre qui dérive de façon nécessaire et intelligible de l'Infini divin. L'idée cartésienne de la Nature résulte de la priorité de l'Infini sur le fini (et elle sera remise en cause dès que cette priorité ne sera plus admise). Descartes élimine de la nature toute idée de valeur. Il ne voit plus en elle - comme dans le cas du corps humain - que l'agencement interne des organes, que ses propriétés intrinsèques constitutives[15].

15. Maurice MERLEAU-PONTY, *La Nature. Cours du collège de France. Notes,* Seuil, 1995.

De quelques malentendus sur la « nature » suite à la naissance de la science moderne

Cette mutation dans les représentations et les attitudes introduit des malentendus et des contre-sens dans la manière de comprendre les antiques et vénérables expressions de « loi naturelle », de « droit naturel », de « nature humaine ». Le risque de malentendu est tel que, dans son dialogue à Munich en 2004 avec Jürgen Habermas sur « les fondements moraux prépolitiques d'un Etat libéral », Joseph Ratzinger renonce même à se

référer au « droit naturel » dans leur débat. Et il en donne la raison : ce concept était valable quand les concepts de nature et de raison s'interpénétraient ; ce qui n'est plus le cas avec la naissance de la science moderne et particulièrement avec la théorie de l'évolution qui dissocie la nature et la raison[16].

16. *Esprit*, juillet 2004, p. 24.

Dans un autre débat à Rome en 2000 avec le philosophe italien athée Paolo Flores d'Arcais, Joseph Ratzinger, s'interrogeant sur ce qui fonde l'imprescribilité des droits humains, s'exprimait ainsi : « La tradition catholique dit : c'est la Création. On a ensuite introduit, en l'empruntant à la philosophie grecque le mot nature, physis. Et peut-être pourrait-on remplacer ce mot par un autre qui serait meilleur (…). Mais l'idée était que la physis, la nature, n'est pas le produit d'un hasard aveugle, d'une évolution aveugle, mais que derrière l'évolution qui s'est produite, il y a une raison, et donc une morale de l'être lui-même. (…) Cela ne signifie pas que la nature empirique doive être canonisée comme loi naturelle, mais qu'il existe une priorité de l'esprit par rapport à l'irrationnel, et qu'il existe donc un fondement moral qui fait obstacle à certains comportements. » Le fondement de l'imprescribilité, c'est donc la Création, « le fait de provenir d'un esprit, d'un logos ».

La nature ne dit absolument rien, c'est nous-mêmes qui réfléchissons.

Evoquant le mouvement écologiste contemporain et le message que nous envoie la nature, il ajoutera : « nous pouvons d'une manière nouvelle comprendre ce concept commun qui est un concept de raison et d'expérience, être plus attentifs à ce message qui nous donne un fondement pour notre agir et qui nous indique aussi une limite pour notre libre arbitre »[17]. Flores d'Arcais répondra que la Création relève de la religion et que l'on ne peut donc l'invoquer dans une société laïque et pluraliste pour définir les normes éthiques. De plus, selon lui, cela n'a pas de sens de dire que la nature nous délivre un message… la nature ne dit absolument rien, c'est nous-mêmes qui réfléchissons… L'idée qu'il y a des valeurs que nous ne devrions pas mettre en discussion parce qu'elles sont dictées par la nature lui apparaît déresponsabilisante.

17. Joseph RATZINGER / Paolo FLORES D'ARCAIS, *Est-ce que Dieu existe ? Dialogue sur la vérité, la foi et l'athéisme*, Payot, 2006, p. 60-61 et 74.

Quelques interrogations sur le tournant galiléen

Remarquons que l'« événement galiléen » continue de faire problème. Charles Taylor parle de la « purge anti-aristoté-

licienne de la nature au XVII[e] siècle » qui exige un complément du côté des biens et des valeurs[18]. Alfred North Whitehead, le fondateur de la philosophie du Process – à la source de la théologie du Process – dénonce ce qu'il appelle la « bifurcation de la nature »… Ce refus de la bifurcation entre la nature que nous percevons par nos sens, et la nature que nous connaissons par les sciences, indique que Whitehead, par-delà Galilée, est à la recherche d'une philosophie de l'unité de la nature qui n'opère plus avec les disjonctions traditionnelles, et selon lui trompeuses, de matière et d'esprit, de sujet et d'objet.

18. Charles TAYLOR, *Sources of the Self*, Harvard University Press, 1989 (1998 pour la trad. fr.).

Il cherche à unifier dans un seul système de relations les qualités perçues par les sens, le jeu des quanta, des électrons, des atomes, des molécules découvert par les sciences, ainsi que les divers fonctionnements du corps de l'organisme qui perçoit. La nature n'est pas un agrégat d'entités indépendantes que l'on peut isoler les unes des autres. Il a cette formule bien frappée : « rien dans la nature ne pourrait être ce qu'il est si ce n'est comme ingrédient de la nature telle qu'elle est ». Whitehead centrera sa philosophie autour des concepts de Process, de devenir et d'avance créatrice.

De nos jours, Isabelle Stengers reprend et prolonge la critique de Whitehead dans ses réflexions sur « la fable galiléenne » et sa critique de la mécanique rationnelle. « Galilée est pour moi non celui qui prépare Newton, Moïse menant la pensée jusqu'au seuil de la Terre promise, mais l'inventeur de la mécanique rationnelle, de l'espace maillé par l'égalité de la cause et de l'effet à laquelle au cours du XVIII[e] siècle les mécaniciens tels Euler, d'Alembert et Lagrange soumettront les forces newtoniennes. Le signe « = » n'a pas la même signification dans l'écriture de la seconde loi de Newton par Euler $f = ma$ (ici nous sommes dans la mécanique rationnelle et le signe « = » soumet la force à une définition a priori) et dans l'équation de Newton $f = mm'/r^2$.

Rien dans la nature ne pourrait être ce qu'il est si ce n'est comme ingrédient de la nature telle qu'elle est.

Newton ne s'inscrit pas dans la mécanique rationnelle : pour lui les forces expriment et traduisent l'activité actuelle de Dieu dans le monde. Elles peuvent phénoménologiquement être reconnues par l'observation ; mais leur identité, leur raison ne renvoie pas à leur effet mais à ce à quoi la physique n'a pas accès, Dieu ». Le « = » de Newton est une définition phénoméno-

logique qui fait du physicien le lecteur d'un monde dont Dieu est l'auteur, libre de toute contrainte rationnelle. Le « = » de Galilée ou Euler est posé a priori et fait du physicien un juge donnant à ses questions un objet rationnel a priori[19].

Quant à Schrödinger, il est conscient lui aussi de la brisure de notre expérience et de notre connaissance opérée par la naissance de la science moderne : [Le tableau que dresse la science du monde qui m'entoure est déficient] « Il fournit quantité d'informations factuelles, il confère à notre expérience un ordre magnifiquement cohérent, mais il est horriblement silencieux au sujet de tout ce qui est vraiment près de notre cœur, au sujet de tout ce qui importe vraiment. Il ne peut pas nous dire un mot à propos du rouge et du bleu, de l'amer et du doux, de la douleur et du plaisir physique ; il ne sait rien sur le beau et le laid, sur le bien et le mal, sur dieu et l'éternité. La science prétend parfois répondre à des questions appartenant à ces domaines, mais ses réponses sont souvent si stupides que nous n'avons aucune tendance à les prendre au sérieux » [20].

19. Cf. Isabelle STENGERS, « Les Affaires Galilée », *Eléments d'histoire des sciences,* Bordas, 1989, p. 245-6. I. Stengers, prolonge sa réflexion critique dans ses *Cosmopolitiques* (La Découverte, 2003) notamment dans « L'invention de la mécanique, pouvoir et raison » : « l'objet galiléen et son héritier, le système dynamique, sont censés s'expliquer d'eux-mêmes, parfaitement et sans reste, à travers leurs équations d'évolution (...). » (p. 162).

20. « Shearman Lectures » (1948), éditées dans *La nature et les grecs* (op. cit.).

Après le tournant galiléen : Kant... et Hegel

Avec **Kant** et son ralliement au langage de la science, le concept de nature prend un tout autre sens. Les lois de la nature vont désigner les relations qu'on estime universelles et nécessaires entre des phénomènes observés : lois de la physique, lois de la chimie, lois de la biologie... Le langage traditionnel de la loi naturelle perd sa pertinence. On l'entend à rebours. La loi naturelle est identifiée au savoir scientifique. On en déduit parfois que le savoir scientifique est normatif, autrement dit que la morale est fondée sur la science. Ce que Kant n'a jamais soutenu, lui qui affirme que la politique doit « plier le genou devant la morale »[21].

Jacques Monod également, a refusé de fonder la morale sur la science : « Faire de la science implique une éthique, une ascèse de l'objectivité, et par conséquent pour construire la connaissance objective, il faut avoir adopté une éthique, mais la connaissance objective ne peut pas conduire à une éthique. (...) Il est impossible de fonder, de déduire, une éthique de la connaissance objective »[22].

21. Emmanuel KANT, *Projet de paix perpétuelle*, Gallimard, Pléiade t. III, p. 376.

22. Jacques MONOD, *Raison Présente* nov-déc.1967-janv.1968, p. 15.

Plus près de nous encore, Jean-Pierre Changeux et Paul Ricœur s'opposeront frontalement sur la question de l'approche naturaliste de l'éthique. Là où Changeux, s'inspirant du Darwin de *La descendance de l'homme*, estime que le développement des normes s'est produit à partir des instincts de l'homme à un niveau très grossier et que ce développement l'a conduit « naturellement » à la règle d'or : « Fais aux hommes ce que tu voudrais qu'ils te fissent à toi-même », Ricœur rétorque que toutes les questions portant sur la disposition naturelle à la moralité sont des questions rétrospectives, le normatif posé se cherchant, en arrière de lui-même, des préparatifs. « C'est à partir de la présence de l'homme posant la question du sens que la non-directivité de l'évolution fait mouche dans notre tête. Elle signifie ou plutôt ne signifie pas, du moins quant à la position du normatif, parce qu'il y a un homme qui est déjà là capable d'interroger la nature. (…) Si la nature ne sait pas où elle va, c'est à nous que revient la responsabilité d'y mettre un peu d'ordre »[23].

23. Jean-Pierre CHANGEUX / Paul RICŒUR, *La nature et la règle. Ce qui nous fait penser*, Odile Jacob, 1998, p. 201-218.

Trop souvent Kant reste la grande référence sur la question de la nature ; on va vite en besogne en estimant que **Hegel** s'est fourvoyé dans sa philosophie de la nature, qu'elle est obsolète et n'a rien à nous apprendre. La nature, pour lui, est un moment de la dialectique de la nature et de l'esprit. Hegel reprend en langage spéculatif la pensée chrétienne de la création. Pour lui, l'Idée absolue (Dieu en langage spéculatif) s'aliène dans la nature ; elle passe hors-de-soi, elle devient autre qu'elle-même. La nature provient de Dieu mais elle n'est pas Dieu, elle est l'aliénation de Dieu.

Si la nature ne sait pas où elle va, c'est à nous que revient la responsabilité d'y mettre un peu d'ordre.

Hegel définit ce procès par une formule magnifique : « l'infinie bonté de laisser aller son apparence dans l'immédiateté et de lui accorder la joie de l'être-là ». La nature, pour Hegel est un « libre laisser aller » (*frei entlassen*). Une conception qui n'est pas sans lien avec une requête venue de l'écologie demandant qu'on laisse la nature être elle-même. N'étant pas Dieu, elle peut à la fois être lue comme trace de l'artiste divin ou comme processus naturel immanent obéissant à des lois. La nature, selon Hegel, est un processus immanent, « une activité se médiatisant elle-même », un mouvement d'autodétermination. Mais elle n'a pas une once de subjectivité, celle-ci étant la marque de l'esprit. Elle vit sous le régime de l'être immédiat, toujours extérieur à

soi ; elle est incapable de se rassembler elle-même pour prendre conscience de soi.

Comme le remarque Dominique Folscheid, « c'est donc aux hommes, êtres d'esprit, qu'incombe la charge de ramener à soi l'esprit aliéné dans la nature, ensommeillé en elle »[24]. Hegel permet d'échapper à une des tentations de l'écologie : celle de faire de la nature une nature vivante absolutisée, de prendre la nature pour le Tout, d'en faire une idole avec les dérives gnostiques qui peuvent se greffer sur cette écolâtrie. Mais à condition d'affirmer que l'esprit et l'Idée échappent aux sciences de la nature. Hegel écrit : « Pour nous, l'esprit présuppose la nature, dont il est la vérité, et, par conséquent, ce qui est en elle absolument premier »[25].

24. Dominique FOLSCHEID, « Pour une philosophie de l'écologie », *Ethique*, N° 13, 1994/3, p. 19.

25. *Encyclopédie* III, § 381.

Vers nos questionnements actuels

Ce bref regard sur la tradition dont nous sommes issus en ce qui concerne nos représentations et nos attitudes envers ce que nous appelons la « nature » peut nous rendre plus aptes à saisir les raisons profondes et les oppositions qui se manifestent présentement dans la requête de nature. L'accélération du développement de la techno-science dans de multiples directions lui a fait franchir la barrière qui séparait la nature extérieure de notre propre nature humaine. Désormais, ce n'est plus simplement la nature extérieure que l'homme est capable de modifier et de plier à ses propres fins, mais c'est sa propre nature qu'il est en mesure de mieux connaître et de modifier (génétique, intelligence artificielle, neurosciences, sciences cognitives…).

Dans le même temps, les effets en retour de la transformation de la nature extérieure par une industrialisation mal maîtrisée ont ouvert la voie à l'écologie comme science et comme mouvement social et politique. La question se pose à nouveau, dans un contexte renouvelé, de mieux situer la place et l'action de l'humanité dans le cosmos et la nature dont elle est issue. Est-ce si sûr que les questions soulevées au cours de cette histoire, les dialectiques entre immanence et transcendance, nature et esprit, nature et artifice, nature et liberté, nature et grâce, imitation, soumission et transformation, identité et/ou différence entre Dieu et nature, n'aient plus de pertinence pour nous ?

26. *Le paradigme perdu, la nature humaine,* Seuil, 1973 et *La Nature de la nature*, Seuil, 1977.

27. *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979, trad. fr. Cerf, 1990).

28. *Le Nouvel Ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme* (Grasset, 1992).

29. *Le contrat naturel*, Bourin Julliard, 1990.

30. *L'homme artifice. Le sens de la technique*, Gallimard, 1996. Voir aussi l'entretien dans ce numéro.

31. *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ?*, Gallimard, 2002.

32. Cf. par exemple *Considérations sur l'idée de nature* (Vrin, 2001), *L'homme, maître de la vie ? Penser le vivant* (Bordas, 2003), *Le catalogue de la vie. Etude méthodologique sur la taxinomie* (PUF, 2004).

N'est-ce pas sous cet horizon d'interrogation qu'il convient de situer les recherches contemporaines : celles d'un Edgar Morin[26], d'un Hans Jonas[27], d'un Luc Ferry [28], d'un Michel Serres[29], d'un Dominique Bourg[30], d'un Jürgen Habermas[31] et les nombreux travaux sur le thème de la nature d'un François Dagognet[32] ? N'est-ce pas sous cet horizon qu'il faut débattre avec le « nouveau naturalisme scientifique » si répandu parmi les chercheurs en sciences cognitives[33] ? Est-ce si sûr que ceux qui nous ont précédés dans cette réflexion, en d'autres temps, n'aient rien à nous enseigner pour gagner en lucidité et orienter les décisions que nous avons à prendre dans ce « labyrinthe obscur » dont parlait jadis Galilée ?

Michel SIMON

33. Sur ce nouveau naturalisme scientifique, je me permets de renvoyer à mon étude : « Rationalités et sciences cognitives », dans *Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines*, Bayard, 2005.

Bernard MICHOLLET

Bernard MICHOLLET est prêtre du diocèse de l'Ain. Chargé de cours à la Faculté de théologie de Lyon et au séminaire de Bangui, il est membre du comité de rédaction de L&V depuis 1998.

Le vivant, l'inanimé et l'artificiel

Comme ce cahier de *Lumière & Vie* en témoigne, rien n'est moins simple que le concept de nature. Et les théologiens ne sont jamais assez sensibles aux mutations épistémologiques. Celles qui s'imposent aujourd'hui doivent faire l'objet d'une attention particulière.

En effet, quantité de représentations de la nature en christianisme sont un héritage des systèmes pré-modernes de connaissance. L'héritage véhiculé par les Ecritures entre en résonance sans difficulté avec tout ce qui reste encore dominant dans les sociétés de tradition : une nature spécifiée en espèces bien repérables avec l'homme à son sommet. Cet héritage est resté relativement compatible avec les premières représentations liées à l'avènement des sciences modernes émergeant à l'âge classique. La crise galiléenne pouvait être surmontée moyennant quelques ajustements sans que tout soit bouleversé.

C'était sans compter avec les grandes révolutions apparues d'abord au XIXᵉ siècle, avant de devenir éclatantes au XXᵉ siècle. Leurs effets commencent seulement à se faire sentir largement dans la culture. Pour les prendre en compte, il faudrait commencer par étudier profondément la révolution en physique – relativiste et quantique – et les découvertes en cosmologie. Les changements sont considérables puisqu'ils mettent le doigt sur la variété des représentations du temps, de l'espace et de la « matière » (au sens physique). Ils historicisent le cosmos. Or il s'agit pourtant bien de la nature.

Cette note ne retiendra que trois lieux d'interrogation fréquemment passés sous silence lorsque sont abordées des questions théologiques telles que l'identité de l'homme (l'*imago Dei*)[1], sa responsabilité morale (le péché) et la notion même de vie extrêmement souple. Notre regard se portera sur le continuum de la vie, le flou de la frontière inanimé-vivant et le flou de la frontière naturel-artificiel.

1. Cf. Bernard MICHOLLET, « L'évolution et le concept d'être humain : Essai d'interprétation de l'imago Dei », dans *Concilium* n° 284, pp. 99-112. (Ndlr)

Le continuum de la vie

Dans le contexte contemporain post-moderne, une facilité fréquemment rencontrée est de discuter la théorie de l'évolution des êtres vivants. Cette posture est d'autant plus développée que ses tenants ont évité de se pencher sérieusement sur la question. En revanche, les épistémologues entendent bien le problème depuis l'apparition de l'idée d'évolution du vivant. L'évolution peut être considérée comme une réalité phénoménologique que plusieurs « théories » tentent de modéliser. Au sein même du paradigme darwinien - l'évolution est fondée sur un mécanisme de sélection naturelle, deux grandes perspectives se sont ouvertes : celle du gradualisme et celle du mutationnisme. Le gradualisme, profondément lié à la théorie darwinienne, désigne le fait que tous les êtres vivants s'inscrivent dans un immense continuum qui permet de les envisager comme des variations infimes des uns par rapport aux autres. « [Or en 1901, le botaniste et cofondateur de la génétique,] De Vries remet en cause [ce] gradualisme, position traditionnelle des naturalistes, selon laquelle les changements évolutifs se font presque insensiblement à chaque génération [2] ». Dans sa perspective, « l'apparition des nouvelles espèces est au contraire un phénomène quasi instantané » sous certaines conditions.

Ce trait de l'évolution a fait caresser aux tenants d'une évolution par sauts qualitatifs importants le rêve de sauvegarder telles quelles les frontières de la taxinomie classique. C'est sur ce point pourtant que les difficultés étaient apparues. Cet espoir fut de courte durée ! En effet, De Vries a mis le doigt sur une réalité bien admise aujourd'hui. Les recherches de la génétique ont montré comment les mutations sont intégrées dans le processus évolutif. Il s'agit donc d'un correctif important au mécanisme de l'évolution, mais qui se combine avec lui au sein de la théorie synthétique qui est encore à l'heure actuelle le paradigme dominant.

Ce détour a permis de montrer que la conception d'une évolution par sauts ne remet nullement en cause le continuum de la vie. Or ce passage insensible d'une « espèce » - mais faut-il encore parler d'espèce [3] ? – à une autre, mérite d'être sérieusement pris en compte. Il a pour conséquence essentielle le fait que l'enracinement de l'homme dans l'animalité ne doit pas être sous-estimé.

Le flou de la frontière inanimé-vivant

Si la frontière entre les différents êtres vivants est devenue incertaine, celle qui sépare l'inanimé du vivant est également sujette à caution. Le cas le plus typique est celui du virus qui fut longtemps une énigme. « Un virus est une particule constituée d'un acide nucléique

2. GRIMOULT Cédric, « Mutationnisme », *Encyclopædia universalis*, 2004.
3. « Les problèmes de définition de l'espèce sont encore loin d'être résolus. » Telle est la conclusion de toutes les études de taxinomie (cf. GENERMONT Jean, « Espèce (biologie) », *op. cit.*).

(ADN ou ARN simple ou double brin) qui est emballé dans une boîte protéique ou capside [...]. Les virus les plus simples n'ont que 3 gènes, les plus complexes 250 environ[4] ». Il ne possède donc pas les caractéristiques des cellules qui constituent les premiers organismes vivants. Pourtant, ses possibilités mises en lumière grâce à la biologie moléculaire n'en font pas un être inanimé classique. Il se situe véritablement à la frontière du vivant[5].

De plus en plus nettement, le lien qui existe entre des objets inanimés complexes, tels que les virus et les êtres vivants les plus simples, souligne le fait qu'une réelle continuité est repérable également sur cette frontière. Une telle réalité écarte chaque jour davantage la notion de principe vital qui fut longtemps avancée pour marquer l'irréductibilité du biologique au physique.

En insistant sur la continuité, l'irréductibilité épistémologique n'est pas niée. Mais elle ne cherche plus son fondement dans une perspective ontologique[6]. Dans les conceptions classiques, l'opposition entre les qualités matérielles, vivante ou rationnelle de la réalité phénoménale était au fondement de toutes les définitions. Or l'attention portée sur l'unité de la réalité phénoménale – qui n'entraîne pas automatiquement une position matérialiste ou panthéiste – conduit à une autre approche des questions.

Dans la culture, la plus connue aujourd'hui est l'attention écologique. En théologie, la création accomplie en Jésus-Christ peut être davantage prise en compte dans son intégralité insondable. L'homme n'est plus l'être spirituel arraché à la matière en vue d'une résurrection incompréhensible de la chair. Il est l'être de chair relevé de la mort.

Le flou de la frontière naturel-artificiel

Une autre frontière surestimée doit être observée de plus près. Il s'agit de celle qui sépare le naturel de l'artificiel, frontière posée si spontanément. Selon une perspective prémoderne, l'homme était un être vivant doué de raison capable d'utiliser la nature pour ses besoins. L'effet de l'action de l'homme sur cette nature était considéré comme nul, et il l'était effectivement. La puissance de la nature l'emportait largement sur celle de l'homme qui agissait sur elle[7]. La prise de conscience de l'impact de l'activité humaine sur l'environnement à une grande échelle est apparue avec l'augmentation de la capacité de maîtrise de l'homme. Or la maîtrise de l'environnement n'est que la face visible d'une transforma-

4. *Ibid.*, FAVARD Pierre, « Cellule ».
5. « Le code génétique utilisé dans les virus n'en reste pas moins le code reconnu comme universel dans le vivant, et l'organisation générale des génomes viraux comporte des séquences codantes et des séquences régulatrices très semblables aux séquences régulatrices de la cellule. Fonctionnellement, un génome viral ne diffère donc pas d'un génome cellulaire. » (*Ibid.*, BARGOIN Vincent, « Virus »).
6. Cette position avait déjà été développée – certes dans une perspective de légitimation du spinozisme – dans ATLAN Henri, *À tort et à raison - Intercritique de la science et du mythe*, Seuil, 1986.
7. Cette conception est toujours celle qui prévaut, par exemple, dans les contrées équatoriales. La végétation reprend ses droits en quelques années sur d'immenses constructions délaissées en forêt.

tion profonde. Deux perspectives permettent d'en saisir la portée : la co-évolution d'espèces avec l'homme et les effets de l'action de l'homme sur lui-même tout particulièrement au moyen de la chimie.

Depuis le néolithique, les espèces végétales et animales sont soumises à une sélection qui ne dit pas son nom. Le choix de cultiver tel ou tel froment au Moyen-Orient, ou d'élever telle ou telle variété d'animaux de trait, a nettement favorisé le développement de certains lignages[8]. L'agriculture et la domestication ont eu des effets sur les populations végétales et animales. Ils sont aujourd'hui si importants qu'il n'existe pas de lieu de la *planète bleue*[9] qui n'ait été touché par l'homme. L'ensemble des écosystèmes a été marqué par l'homme. Cette artificialité n'est pas repérable immédiatement, pourtant elle est bien plus profonde que la production d'objets artisanaux. Elle est aujourd'hui redoublée par les procédés de manipulations génétiques sur les plantes et les animaux. La nature en tant que donné indépendant de l'intervention de l'homme n'existe plus à l'échelle de la planète.

La réflexion peut être poursuivie avec la prise en compte de l'action de l'homme sur lui-même. La médecine à travers son activité médicamenteuse et chirurgicale fait des hommes des êtres dont la vie ne dépend plus seulement des lois de la nature livrée à elle-même[10]. Cette auto-prise en charge de l'homme par lui-même qui touche le corps et le psychisme l'a arraché aux aléas de la nature. Un homme peut-il encore être considéré en ce qui fait sa nature au sens d'une existence indépendante de l'artificiel qui la traverse ? L'homme est-il autre chose que l'être dont la nature est la résultante du conditionné naturel et de l'intervention de l'artificiel ?

Le caractère anodin de ces remarques n'est qu'apparent. En effet, si une telle approche est appréciée à sa juste valeur, les démonstrations philosophiques appuyées sur une nature éternelle de l'homme doivent être nuancées.

Cette note destinée à attirer l'attention sur quelques dimensions du concept de nature souligne combien ce dernier ne peut être disjoint de l'épistémè contemporaine qui insiste sur la continuité entre tous les êtres vivants, entre le vivant et l'inanimé ainsi qu'entre le vivant et le « vivant rationnel » traversé par ses propres artifices. Le concept de nature doit être arraché à ses interprétations spontanément dépendantes des représentations du monde des époques passées.

Bernard MICHOLLET

8. C'est l'accélération de ce processus qui a provoqué en retour le surgissement d'associations dédiées à la redécouverte d'anciennes variétés de courges, de pommes, de pêches… et à leur valorisation.
9. L'atmosphère donne à la planète un reflet bleuté depuis l'espace, d'où son surnom de « planète bleue » : la constitution et la densité de l'atmosphère sont telles que la lumière incidente du Soleil et la lumière réfléchie par les continents et les mers sont diffractées (donnant sa couleur au ciel, et par réflexion, aux étendues d'eau). (Ndlr)
10. Echappent encore largement à ce phénomène les sociétés les plus démunies. Mais leur objectif, justifié par la majorité des courants philosophiques et des religions, est bien d'introduire le soin artificiel afin de sauver des vies.


lumière &

Alain GUYOT est maître de conférences en Langue et littérature françaises à l'Université Stendhal de Grenoble 3. Il a écrit avec Chantal Massol, *Voyager en France au temps du Romantisme. Poétique, esthétique, idéologie* (ELLUG, 2003) et avec Roland Le Huenen, *L'*Itinéraire de Paris à Jérusalem *de Chateaubriand : l'invention du voyage romantique* (PUPS, 2006).

Alain GUYOT

La requête romantique de la pure nature

La requête de nature par les romantiques commence bien avant le début du XIX[e] siècle. Il faut aller en chercher les sources, fort hétérogènes, à celui des Lumières, que l'on dit pourtant tout entier tourné vers le progrès scientifique et technique, intellectuel et moral. C'est que toute médaille a son revers et que, dans l'évolution des sociétés humaines, tout jeu de forces dans un sens est obligatoirement couplé avec son contraire. Il ne faudrait pas croire non plus qu'avant cette époque l'intérêt pour la nature n'existe pas : disons plutôt qu'il ne se formalise pas de la même manière à partir du XVIII[e] siècle.

La nature : un centre d'intérêt tardif

Rares sont en effet les artistes ou les penseurs qui portent auparavant une véritable attention au paysage : celui-ci ne se manifeste dans la peinture que vers le milieu du XIV[e] siècle, voire au début du suivant, avec, entre autres, les *Très Riches Heures du duc de Berry*. Encore le mot même de *paysage* n'est-il à l'origine qu'un terme d'atelier, adapté du hollandais, et qui désigne les morceaux de nature destinés à meubler le fond des tableaux historiques ou religieux.

← Anne-Louis GIRODET-TRIOSON, *Le Passage du torrent*, vers 1806, eau-forte coloriée. Musée Léon Dierx, Saint-Denis de la Réunion.

Quant à la littérature, elle ne s'intéresse au paysage que sous la forme stéréotypée du *locus amoenus*, ou « lieu agréable »,

sorte de matérialisation d'un espace accueillant et éventuellement nourricier, où coexistent vertes prairies, beaux arbres, frais ruisseaux et oiseaux qui gazouillent. Le modèle est éminemment méditerranéen, puisqu'il est emprunté à Homère et qu'il se perpétue, à travers l'Antiquité gréco-romaine, au moins jusqu'à la Renaissance, au fil des générations de rhéteurs et d'écrivains professionnels, soucieux d'imiter les Anciens beaucoup plus que d'innover. Quoi d'étonnant alors à ce que Shakespeare, dans *As You Like It*, peuple d'oliviers, de palmiers et de lions la forêt des Ardennes, où la pièce est censée se dérouler ?

Tout au plus ce canon littéraire se voit-il décliné sous la forme du jardin fermé – le fameux *hortus conclusus* du Moyen Age – et quelquefois mis en cause par des écrivains vaguement contestataires, tels Peletier du Mans, qui chante les montagnes de Savoie au XVI[e] siècle, ou les poètes baroques Théophile de Viau et Saint-Amant qui, par esprit de contradiction, exaltent des « solitudes » ponctuées de ravins et de rochers abrupts, de marécages et de châteaux hantés… Et si le siècle classique est sensible à la nature, cela ne se traduit guère dans les œuvres qu'il produit – Poussin et Lorrain mis à part, mais il s'agit alors d'un paysage désincarné, qui confine à l'idéal.

Le bonheur à la campagne

Les historiens de la culture, des arts et des mentalités, s'accordent donc pour affirmer que c'est au milieu du XVIII[e] siècle que l'on commence à s'intéresser véritablement à la nature. La prolifération urbaine, le progrès des sciences, les mutations culturelles sont conjointement responsables de cette évolution. Il est sûr que la quête de la nature se développe en réaction contre la vie artificielle, pernicieuse et corruptrice des villes : selon le mot d'Alphonse Esquiros[1], « l'homme, fatigué de l'homme, cherchait à se réfugier dans la nature ». S'y adjoint le souci, manifesté par certains propriétaires, soucieux de la bonne administration de leurs domaines, de les mieux gérer en habitant sur place : les ouvrages consacrés à l'agriculture, les sociétés qui la promeuvent connaissent alors un développement sans précédent.

Se construit ainsi progressivement un véritable mythe de la vie rustique, bien plus inspiré par les pastorales ou Virgile que

1. Poète, romancier, historien et essayiste français né en 1812 à Paris, et mort à Versailles en 1876, l'année où il fut élu sénateur. (Ndlr)

par la dure réalité de la condition paysanne. Il n'empêche qu'on voit en celle-ci le substrat de la vertu et du bonheur, si ardemment recherchés à la fin de l'Ancien Régime. Qu'elle se matérialise sous la forme de fêtes champêtres, de jardins anglais, de laiteries ou d'ermitages que les plus riches se font donner ou construire, qu'elle offre l'occasion aux philosophes d'élaborer un hypothétique « état de nature » idéal, sorte d'utopie à rebours qui permettrait d'envisager un monde meilleur, ou qu'elle amène certains voyageurs à imaginer, chez les « sauvages » des îles lointaines ou les montagnards des Alpes, des sociétés primitives vivant en harmonie totale avec leur milieu naturel, cette requête de nature est donc bien une réalité de l'âge des Lumières, que le progrès des connaissances ne fait que renforcer.

L'homme, fatigué de l'homme, cherchait à se réfugier dans la nature.

L'essor des sciences de la nature

Le développement des voyages d'exploration, d'une scientificité toujours accrue au fil du siècle, contribue en effet à cet intérêt croissant pour la nature sous toutes ses formes. Bougainville et La Pérouse sont deux de ces marins qui, sur ordre du Roi, sillonnent les mers du globe à bord de véritables « encyclopédies flottantes », selon l'expression de Jean-Paul Clément, pour rapporter les espèces végétales, animales ou minérales qu'analyseront dans leurs cabinets un Linné, un Jussieu ou un Tournefort[2]. Certains de ces savants se rendent eux-mêmes sur le terrain pour vérifier leurs hypothèses : La Condamine va rechercher en Amérique du Sud un étalon de mesure universelle à l'équateur et en rapporte le caoutchouc, Saussure et Ramond de Carbonnières arpentent sans relâche les Alpes et les Pyrénées pour tenter de percer le mystère de la formation du globe terrestre, qui réside selon eux dans ces montagnes, véritables « annales de la nature ». Même les hommes de lettres, à l'instar de Rousseau ou de Bernardin de Saint-Pierre, passent leur temps à herboriser, par goût ou par esprit de système.

C'est également à cette époque que l'on prend conscience, avec Buffon et ses *Epoques de la nature* (1779), qu'il existe bel et bien une « histoire naturelle », que la nature est une force indépendante, qu'elle est, comme tout organisme, en constante évolution et que, comme tel, elle évolue vers un terme. Le mo-

2. Carl von Linné (1707-1778), naturaliste suédois, consacra sa vie à nommer et classer les êtres vivants selon le genre et l'espèce. Joseph de Jussieu (1704-1779), comme ses frères Bernard et Antoine, est botaniste. Il accompagne Charles Marie de la Condamine (1701-1774) dans l'expédition chargée de mesurer l'arc du méridien au Pérou et reste trente-six ans en Amérique du Sud pour ses études naturalistes. Joseph Pitton de Tournefort (1656-1708) se vit confier la chaire de botanique au Jardin des Plantes en 1683. Naturalistes et géologues, Horace Bénédict de Saussure (1740-1799) et Louis Ramond de Carbonnières sont considérés comme les pères de l'alpinisme pour le premier et du « pyrénéisme » pour le second. Georges-Louis Leclerc, comte de Buffon (1707-1788), naturaliste, mathématicien, cosmologiste et écrivain introduit l'idée de l'évolution des espèces. (Ndlr)

dèle stable qu'elle a représenté pendant des siècles touche donc lui aussi à sa fin, et il convient de la penser autrement si l'on veut tenter de comprendre le monde. Pour Alexander Minski, les inscriptions que l'on trouve alors un peu partout sur les arbres ou les rochers sont la marque que « la nature s'est tue, [qu'] elle ne définit plus de norme », et les « fabriques », ces ruines artificielles qui prolifèrent alors dans les jardins, soulignent l'irruption de la linéarité du temps historique dans le cycle des saisons.

La nature s'est tue, elle ne définit plus de norme.

Ce que nous dit la « libre nature »

Semblable mutation se ressent aussi dans les arts. Le peintre, l'écrivain, l'architecte éprouvent le besoin de se détacher des anciens modèles pour trouver ailleurs leurs moyens d'expression. S'ils puisent en eux-mêmes ce qu'on nomme leur « génie » ou leur « tempérament » d'artiste, nourri par leur imagination plus que par l'imitation respectueuse de ceux qui les ont précédés, s'ils manifestent un goût certain pour le pittoresque inattendu, la notation exacte ou le sentiment sincère, il leur faut chercher ailleurs que dans la nature maîtrisée des jardins à la française ou du *locus amoenus* la matière d'une inspiration nouvelle.

La mer, la montagne, la forêt, la campagne sauvage et déserte, la lande désolée sont les paysages de cette « libre nature », que les artistes associent parfois aux manifestations les plus spectaculaires des humeurs terrestres que sont les ouragans, les éruptions volcaniques ou les tremblements de terre, pour procurer au public des sensations d'extase, de mélancolie ou de terreur délicieuse qui conviennent à une nouvelle sensibilité : celle du sublime. La poésie descriptive, « genre inconnu des Anciens », fait l'éloge des saisons et de l'agriculture, des jardins et de la vertu rurale. Les lecteurs de *La Nouvelle Héloïse* (1761) ou de *Paul et Virginie* (1788) s'habituent pour leur part à voir des personnages de romans évoluer dans des paysages tantôt familiers, tantôt exotiques, qui s'associent souvent à leurs sentiments.

Le jardin anglais représente la parfaite synthèse de toutes ces préoccupations nouvelles : peuplé d'espèces rares, parfois importées, orné de « fabriques », de bergeries et de chaumières, cherchant sans cesse à s'adapter au terrain plutôt qu'à le

dominer complètement, réservant au promeneur surprises, douces frayeurs et lieux de méditation, il marque le renoncement de l'homme à sa mainmise totale sur la nature, pour donner la liberté de celle-ci en spectacle. Pendant et contraire à la fois de la rentabilisation physiocratique des terres adjacentes, il a pour vocation de ne rien produire d'autre que sa beauté, adjointe à l'illusion d'une nature vierge, puisque toute trace d'intervention humaine doit en être effacée.

En résumé, l'entrée du paysage en littérature marque, parallèlement à l'émergence du sensualisme, la fin de l'influence platonicienne présente dans la tradition chrétienne, qui établissait une profonde coupure entre le monde céleste des essences, voué à l'immuable, et celui des contingences terrestres, où rien ne dure et où tout se corrompt : comme le remarque Alexander Minski, « si toute connaissance vient des sens [...], le monde qui les nourrit prend une importance grandissante ». Aux yeux d'un Bernardin de Saint-Pierre, il est même possible, à partir de la sensation, d'avoir l'intuition ou le sentiment de la divinité : dans ses *Etudes de la nature* (1784-1788), il s'efforcera sans relâche de « montrer comment l'infini se glisse dans le fini ».

Le déclin de la théologie post-tridentine offre donc l'occasion d'une nouvelle harmonie entre l'homme et l'univers : alors que, dans une lignée ascétique tout droit issue du pythagorisme, la nature était perçue comme un écran entre Dieu et les hommes, elle devient le grand livre de sa Providence et se voit ainsi réinvestie de sa valeur métaphysique. Et si le Créateur a pris soin de lui donner tant de beautés, c'est peut-être que la chute n'a pas réussi à effacer toute trace du jardin d'Eden et qu'Il invite l'homme à Le rencontrer et à Le louer au sein de cet espace privilégié.

La nature était perçue comme un écran entre Dieu et les hommes, elle devient le grand livre de sa Providence.

L'apport des romantiques : le sentiment de la totalité

La requête de nature qui se fait jour à la fin du XVIIIe siècle sous-tend donc une idéologie économique et esthétique, morale et religieuse, que les hommes du romantisme ne feront qu'approfondir et réorienter, en lui adjoignant un goût de l'ailleurs qui leur est propre et qui se matérialise dans le voyage, envisagé

comme un moyen d'échapper à soi-même, de connaître de nouveaux horizons et de remonter aux origines de l'histoire et de la spiritualité occidentales - c'est le sens premier du voyage en Orient.

Comme leurs prédécesseurs de la fin des Lumières, les romantiques perçoivent la nature comme une force autonome, dotée d'une vie propre et en mesure de dialoguer avec lui. Ainsi l'affirme en 1841 le Danois Henrich Steffens, l'un des inspirateurs de la *Naturphilosophie* allemande : « Dès ma plus tendre enfance, la nature s'est adressée à moi comme un être vivant. Elle recelait en elle-même le secret d'un profond processus logique. Elle devait exprimer non seulement la *pensée* de l'auteur de la Nature, mais la *volonté* qui exprimait sa pensée ».

L'originalité du romantisme réside néanmoins dans le fait qu'il envisage l'univers comme une totalité en mouvement, un gigantesque *continuum* organique dont les éléments les plus divers sont en étroite symbiose, dans l'espace et dans le temps. L'homme lui-même n'est qu'un fragment de ce grand Tout dont la confusion et le désordre ne sont qu'apparence. Son âme peut entrer en résonance avec celui-ci et les différentes âmes qui le composent, qu'elles soient humaines, animales, végétales ou même minérales.

Le romantisme envisage l'univers comme un gigantesque continuum organique.

En témoignent les correspondances qui s'établissent entre la météorologie extérieure et les variations intimes, en osmose avec le temps qu'il fait : à chaque saison son humeur, à chaque paysage son état d'âme. De cette harmonie, la nature, mère aimante et nourricière, adresse à l'homme une autre preuve, splendide : les fleurs qui, à travers leur beauté, transmettent à celui-ci « un message de sympathie », selon les mots de Georges Gusdorf, et l'invitent à dialoguer, pour mieux décrypter leur langage et les symboles qu'il véhicule.

La philosophie romantique de la nature : une quête de l'origine perdue

Mais l'optimisme des Lumières n'est plus là pour laisser croire que ce langage peut se déchiffrer à force de travail et

en suivant la voie de la raison. La folie des hommes en a fait perdre le sens, ce que la tourmente révolutionnaire a confirmé. La fin tragique de *Paul et Virginie* signe la mort de toute utopie exotique, associant une nature pourvoyeuse de nourriture comme de vertu et une société régénérée, débarrassée de la corruption urbaine, en vue de constituer un monde meilleur. Les tableaux de Caspar-David Friedrich ne disent pas autre chose : le paysage y fait sens, mais refuse obstinément de dévoiler son secret…

Tout l'effort des romantiques va donc se porter sur la quête de ce sens et de cette unité perdus, à reconquérir par des moyens autres que ceux qu'offrent les sciences de la nature telles qu'on les conçoit depuis Newton et Galilée. Il ne s'agit plus, au nom de la raison triomphante, de démembrer les divers champs du savoir ni de réduire la vie du monde à des mécanismes ou à des lois. Il faut en appréhender bien au contraire la totalité en mouvement, pour percer le mystère du cosmos présent dans toutes les manifestations de la nature, en multipliant les approches, en travaillant en communauté, en privilégiant l'imagination, la sensation ou l'émotion, en considérant enfin les fragments de l'univers comme autant de morceaux porteurs d'une vérité universelle.

L'œuvre du poète et celle du savant ne peuvent plus, dès lors, être dissociées. Les véritables hommes de science – pensons à Humboldt – prennent rang au côté des hommes de lettres et savent faire appel à eux – Chateaubriand par exemple – pour montrer à leurs lecteurs ce dont leurs moyens techniques ne permettent pas de rendre compte. À quelques années de distance, par ailleurs, Bernardin de Saint-Pierre et Novalis tiennent à peu près le même discours : la poésie est l'instrument favori de ceux qui veulent vraiment connaître la nature, qu'Homère et Virgile ont souvent mieux expliquée par leurs allégories que tant de physiciens et de naturalistes, plus soucieux de la décomposer en éléments que de comprendre son projet d'ensemble. L'observateur de la nature, qu'il soit poète ou savant, est donc promu au rôle d'intermédiaire entre le monde et les hommes, puisque, si l'on reprend les belles formules de Georges Gusdorf, il est ce mage vaticinant capable de délivrer la « vérité prisonnière » au cœur de l'univers et de réveiller la « musique endormie » du cosmos pour leur en révéler l'harmonie.

La nature, chemin vers Dieu

Mais, aux yeux des romantiques, cette fonction dévolue aux hommes de lettres et de science n'est pas si éloignée de celle des hommes de Dieu que sont les prêtres. Dans les dernières années du XVIII[e] siècle déjà, le spectacle de la nature est au moins autant une source d'enseignement théologique et moral que de bonheur esthétique : « vraie institutrice de l'homme », selon l'expression de Paul van Tieghem, la nature lui raconte la gloire de Dieu et lui donne à lire les desseins de la Providence. Dans l'*Emile* (1762), Jean-Jacques prend soin de placer un paysage alpestre pour encadrer et préparer la confession de son vicaire savoyard et son éloge d'une religion naturelle.

Mais, plus encore que lui ou Bernardin, dont on connaît les transports mystiques au milieu des champs et des bois, c'est le très catholique Chateaubriand qui la dépouille des oripeaux mythologiques dont les hommes l'avaient revêtue et, ayant ainsi « rouvert la grande nature fermée », comme l'écrira plus tard Théophile Gautier, la révèle aux hommes dans son essence suprême pour en faire un lieu de rencontre avec Dieu. La solitude qu'elle leur procure, l'enthousiasme qu'elle leur transmet, relation privilégiée au divin, les analogies que dévoile le poète de *Génie du christianisme* (1802) entre les forêts et les cathédrales gothiques, marquent le retour du Créateur dans ses œuvres, ainsi que la fin du « schéma dualiste d'opposition entre une nature désacralisée et une divinité dénaturée », comme le constate Georges Gusdorf.

Ce dernier note en outre que la « repoétisation » du monde qui caractérise la période romantique « va de pair avec une rechristianisation » : la vision finaliste, propre à un XVIII[e] siècle encore très intellectuel, souvent liée à une méditation, s'efface au profit d'un épanchement de la rêverie, d'un élan lyrique et parfois sensuel qui élève l'âme vers Dieu. Aux yeux d'August Wilhelm Schlegel[3], « voici venu le moment de poétiser à nouveau l'air, le feu, l'eau et la terre », tandis qu'à ceux de Novalis, « tout objet peut devenir pour l'homme religieux un sanctuaire » et que les peintres romantiques allemands cherchent, par le choix symbolique des objets et des couleurs, à rendre manifeste le mystère de l'Incarnation présent dans le paysage. On ne saurait voir toutefois dans la philosophie romantique de la nature un

3. August Wilhelm Schlegel (1767-1845), philosophe et orientaliste allemand, est le frère de Karl Wilhelm Friedrich Schlegel (1772-1829), célèbre pour ses cours de philosophie de l'histoire à Vienne et de philosophie des langues à Dresde. (Ndlr)

panthéisme radical : Dieu manifeste sa présence réelle dans la Création sans pour autant s'y réduire. Mais la communion avec les êtres qui la peuplent participe de la communion avec leur Créateur.

On ne saurait voir dans la philosophie romantique de la nature un panthéisme radical.

La poésie de Hugo, les *Méditations* (1820) et les *Harmonies* (1830) de Lamartine, entre autres, témoignent de cette volonté mystique propre au romantisme de rétablir l'harmonie entre Dieu, le *moi* et le monde. Chaque poète s'essaie à transcrire le chant du monde et doit faire de sa poésie un « miroir du monde », selon l'expression de Friedrich Schlegel, puisque la nature est elle-même un parfait poème, où chaque mot fait écho à l'harmonie de l'ensemble. Il n'y a donc pas de différence profonde entre le poète, le savant et le prêtre, qui s'efforcent, chacun avec ses moyens propres, de ressaisir la perfection de l'univers. Il s'agit toujours de permettre à l'homme de découvrir dans sa propre nature le fondement de l'intelligibilité du monde naturel et, partant, l'étincelle divine qui se trouve en lui.

Alain GUYOT

QUELQUES INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- Jean EHRARD, *L'Idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle* (1963), Albin Michel, 1994
- Georges GUSDORF, *Le romantisme*, 2 vol., Payot, 1993
- Alexander MINSKI, *Le Préromantisme*, Colin, 1998 [BNF : 1999-4265
- Daniel MORNET, *Le Sentiment de la nature en France de Jean-Jacques Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre*, Paris, 1907 – Genève, Slatkine repr., 1980
- Paul Van TIEGHEM, *Le Sentiment de la nature dans le préromantisme européen*, Paris, Nizet, 1960 ; *Le Romantisme dans la littérature européenne*, Albin Michel, 1969


lumière

Jean-Etienne LONG

Le droit naturel, équivoque et fragile

L'expression de 'droit naturel' a changé très profondément de sens, de la scolastique médiévale aux philosophes du contrat social.

1. Saint Thomas par exemple parle plutôt de **la loi naturelle**, et il la relie à la loi éternelle, à la raison (l'ordre rationnel), la règle ou la mesure, inscrite par Dieu dans l'univers, et d'une manière très particulière dans l'esprit humain. Il s'agit au fond d'une participation à la lumière divine, de cette lumière du jugement pratique qui fait discerner le bien du mal, et de cette inclination à l'acte dû et la fin propre (*Somme théologique,* I^{a} II^{ae}, q.91, a.2), inclination qui peut être considérée, du point de vue du sujet, comme un habitus, une disposition intérieure (q.94, a.1).

La source d'un tel droit naturel n'est donc pas du tout un état de nature plus ou moins sauvage et animal, ni la nature entendue comme essentiellement corporelle, ni même individuelle. Parler de loi, c'est d'emblée poser la relation aux autres et l'insertion de l'homme dans une société, et son ordination au bien commun (cf. q.90, a.3), non seulement de la société mais de l'univers entier.

Ce qui explique la manière dont Saint Thomas organise les préceptes de la loi naturelle. Ils correspondent aux inclinations de la nature humaine, dans ce qu'elle a de commun avec toutes les natures (à savoir l'inclination à conserver son être propre), dans ce qu'elle a de commun avec les animaux (ainsi de l'inclination aux actes de génération et d'éducation qui perpétuent l'espèce), comme dans ce qu'elle a de plus spécifique, de plus rationnel ou spirituel (ici Saint Thomas parle ni plus ni moins de « l'inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société » q.94, a.2).

Au fond, la loi naturelle est le principe intérieur de la morale, de tous les actes de vertu (q.94, a.3), et elle est considérée comme universelle, identique en tous, même si tous ne parviennent pas également à en connaître les conclusions ultimes. En effet, tous n'ont pas la même prudence pour juger de ce qu'il faut faire dans certaines situations très complexes (ce qu'on appelle cas de conscience, ou conflits de devoirs) ; par ailleurs, l'établissement des conclusions peut être influencé, voire faussé, d'une part par la puissance des traditions et des coutumes (Saint Thomas évoque ainsi l'influence possible de mœurs dépravées et de propagandes perverses q.94, a.6), d'autre part, par la puissance aveuglante des passions (cf. q.94, a.4).

Ainsi la loi naturelle n'est évidente et indiscutable que dans ses principes premiers, les plus généraux (il faut faire le bien et éviter le mal, il faut se conduire selon sa raison). Dès qu'on en vient aux conséquences, elle est plus difficile à connaître, et on peut même y intégrer (ou y retrancher) des préceptes en fonction des lois humaines et divines (q.94, a.5).

Les lois humaines se risquent à déterminer la loi naturelle, en tirant une conséquence (par exemple, ne pas tuer) d'un principe général (ne pas faire le mal), ou en délimitant l'application d'un principe (par exemple, en fixant les peines que ne détermine pas le principe de la sanction). Il y a donc là de l'arbitraire et du changeant, mais c'est le lien à la loi naturelle qui fait la valeur, ou la justice, de la loi (cf. q.95, a.2).

De là Saint Thomas ne conclut pas que la loi humaine doive réprimer tous les vices, ni prescrire tous les actes de vertu : les lois doivent être imposées aux hommes en tenant compte de leur condition. La plupart des hommes ne sont pas parfaits. La loi se contente donc d'interdire les vices les plus graves et les plus nuisibles à autrui, les plus opposés à la vie en société (q.96, a.2 & 3). Cette modération ne s'oppose pas à la loi naturelle, mais en procèderait plutôt !

2. Que se passe-t-il avec **les philosophies du contrat social** ? On ne parle plus de loi naturelle, de loi divine, et de leur lien, mais de droit naturel et de droit divin.

Le droit divin ne renvoie plus à la providence de Dieu, à l'ordre rationnel du monde, mais évoque surtout l'autorité que la religion attribue aux puissants de ce monde, accordant ainsi par principe le droit à la force de fait. « Ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui fort fût juste », avait résumé Pascal (*Pensées*, n° 285, éd. La Pléiade). Pour dire les choses grossièrement, le droit divin apparaît comme l'instrument pervers d'une justification du despotisme. Il est donc ce qu'il faut disqualifier si l'on veut fonder la société sur la justice, et respecter la liberté naturelle de l'homme[1].

1. Le changement de conception du droit naturel est bien présenté dans l'ouvrage de Paul HAZARD, *La crise de la conscience européenne. 1680-1715* (Boivin et Cie, 1935, LP 1994, disponible sur le web).

Rousseau a su manifester avec force combien la liberté est la condition de possibilité de tout droit et de toute autorité. Y renoncer « est incompatible avec la nature de l'homme ; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté » (*Du Contrat social*, I, 4). Il s'agit donc désormais de chercher comment appuyer la loi qui régit la société sur la liberté même de chacun, et ainsi sur le « droit naturel ».

Depuis **Hobbes** en effet, « le droit de nature est la liberté que chaque homme a d'user de son propre pouvoir, comme il le veut lui-même, pour la préservation de sa propre nature, c'est-à-dire de sa propre vie, et par conséquent de faire tout ce qu'en son propre jugement et raison il concevra être les moyens les plus aptes à ces fins » (*Léviathan,* c. 14). On retrouve ici le début seulement de l'organisation des préceptes de la loi naturelle de saint Thomas : ce qui a disparu, c'est la spiritualité et l'ordination au bien commun, au profit d'une raison devenue purement calculatrice, amorale, sinon immorale.

La loi n'est plus naturelle, au sens de spontanée et originaire, mais elle est renoncement partiel au droit naturel, en vue de préserver ce qui peut l'être. Puisque le droit naturel n'est pas viable, et correspond à l'état de guerre (*homo homini lupus*), la raison fait un calcul pour la préservation de la vie, et consent à se priver de certaines libertés. Ce que Hobbes appelle alors loi naturelle, c'est cette restriction pragmatique et individualiste du droit naturel, constitutive du contrat social.

Avec **Locke**, c'est du côté de la propriété privée que se précise la notion de droit naturel (*right of nature, right to preservation*...). Puisque l'homme est maître de ses actes, il est aussi propriétaire du fruit de son travail. Ainsi naît le droit naturel de propriété, que la *Déclaration des droits de l'homme* de 1789 qualifiera d'inviolable et sacré (art. 17)[2].

La critique la plus sévère de ce droit naturel à la liberté et à la propriété viendra de Marx : « le droit humain à la liberté n'est pas fondé sur la relation de l'homme à l'homme mais au contraire sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. Il est le droit à cette séparation, le droit de l'individu limité, limité à lui-même. (...) Le droit de l'homme à la propriété privée est donc le droit de jouir et de disposer de sa fortune arbitrairement, sans se rapporter à d'autres hommes, indépendamment de la société, c'est le droit à l'égoïsme. Cette liberté individuelle-là, de même que son application, constituent le fondement de la société bourgeoise. À chaque homme, elle fait trouver en l'autre homme, non la réalisation, mais au contraire la limite de sa liberté. (...) Par le concept de sûreté, la société bourgeoise ne s'élève pas au-dessus de son égoïsme. La sûreté est au contraire la garantie de son égoïsme. Aucun des droits dits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme tel qu'il

2. Chez Saint Thomas, de manière tout à fait différente, et dans la ligne des Pères, la propriété privée n'était pas un droit inviolable et sacré, puisque au sens strict, Dieu seul est maître de tout par nature. La fixation des règles de la propriété relève donc du droit positif, d'une convention utile et nécessaire, mais qui ne saurait être placée au dessus de ce qu'on appellera la destination universelle des biens. Et c'est ainsi que voler de la nourriture en cas de nécessité n'était pas un péché (cf. IIª IIªᵉ q.66).

est comme membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu replié sur lui-même, sur son intérêt privé et son plaisir privé, et séparé de la communauté »[3].

3. **Les critiques** de la loi naturelle n'ont pas manqué non plus. Pour une bonne part, elles viennent de ce que les moralistes qui se sont référés au droit naturel ont eu tendance à rigidifier certaines conclusions, notamment en matière d'éthique sexuelle, dans un « bio-finalisme » outrancier. On en trouve d'ailleurs un exemple flagrant dans la classification thomiste des vices de la luxure, où les péchés « contre nature » (bestialité, homosexualité, positions indues, masturbation) sont considérés comme plus graves que l'inceste et le viol, argument théologique à l'appui (cf. IIa IIae, q.154, a.12). Cette classification ne fait plus que partiellement école…

D'autres critiques relèvent une idéalisation de la nature, qui ne saurait être vraiment un modèle de vie, mais servirait plutôt d'argument pour imposer une morale inhumaine. Nietzsche vise ainsi le stoïcisme, mais il pourrait bien atteindre aussi bien un certain romantisme d'hier qu'un certain écologisme d'aujourd'hui. Qu'on en juge plutôt par cette apostrophe aux stoïciens dans *Par delà bien et mal* (n° 9, *in extenso*) :

> « Vous voulez *vivre* « conformément à la nature » ? Oh, nobles stoïciens, quelle tromperie verbale ! Représentez-vous un être comme l'est la nature, prodigue au-delà de toute mesure, indifférent au-delà de toute mesure, sans intentions ni égards, sans miséricorde ni justice, fertile, désolé et incertain tout à la fois, représentez-vous l'indifférence elle-même comme puissance — comment pourriez-vous vivre conformément à cette indifférence ? Vivre, n'est-ce pas précisément vouloir être autre que ne l'est cette nature ? Vivre, n'est-ce pas apprécier, accorder sa préférence, être injuste, être limité, vouloir être différent ? Et à supposer que votre impératif « vivre conformément à la nature » signifie au fond en tout et pour tout, « vivre conformément à la vie » — comment pourriez-vous donc *ne pas* le faire ? À quoi bon poser en principe ce que vous êtes et devez nécessairement être ?
>
> Il en va bien autrement en vérité : tout en prétendant, avec des transports d'enthousiasme, lire dans la nature le canon de votre loi, vous voulez quelque chose d'inverse, étonnants comédiens qui vous trompez vous-mêmes ! Votre orgueil veut prescrire et incorporer à la nature, même à la nature, votre morale, votre idéal, vous exigez qu'elle soit une nature « conforme au Portique » et vous aimeriez faire en sorte que nulle existence n'existe qu'à votre propre image — en formidable, éternelle glorification et universalisation du stoïcisme ! Avec tout votre amour de la vérité, vous vous forcez si longuement, si obstinément, avec une fixité si hypnotique, à voir la nature *de façon fausse*, c'est-à-dire de façon stoïcienne, que vous finissez par ne plus avoir la capacité de la voir autrement, et quelque présomption abyssale finit par vous faire caresser l'espoir de fou furieux que *parce que* vous vous tyrannisez vous-mêmes — le stoïcisme, c'est la tyrannie de soi, la nature aussi se laisse tyranniser : le stoïcien n'est-il donc pas *un fragment* de nature ? Mais c'est une vieille, une éternelle histoire : ce qui s'est produit avec le stoïcisme continue à se produire aujourd'hui, sitôt qu'une philosophie commence à croire en elle-même. Elle crée toujours le monde à son image, elle ne peut faire autrement. La philosophie est cette pulsion tyrannique même, la plus spirituelle volonté de puissance, de « création du monde », de *causa prima.* »

3. *La question juive,* trad. M. Simon, éd. Bilingue Aubier, p. 99 à 109.

Il est possible que ces critiques n'atteignent pas vraiment la valeur profonde de ce que la tradition entend porter avec cette notion de loi naturelle, mais il reste que son fondement métaphysique, voire religieux, en bloque la réception dans le climat de pensée agnostique de la modernité. C'est ce qui apparaissait notamment dans les débats entre Hans Kelsen[4] et Léo Strauss[5].

D'un autre côté, on peut se demander si la philosophie des droits de l'homme parvient réellement à fournir la référence universelle et consensuelle d'une éthique démocratique. Outre la question de sa réception hors de l'occident qui l'a vue naître[6] (l'imposition mondialiste des droits de l'homme apparaissant à certains comme le dernier avatar du colonialisme), se pose la question de son fondement individualiste et amoral, et de ses contradictions insolubles[7].

À titre d'idéal, postulant un égalitarisme absolument impossible entre les hommes (entre les hommes et les femmes, les jeunes et les vieux, les pauvres et les riches,...), cette philosophie du « droit à... » est problématique, sinon dangereuse et anti-sociale. Et elle s'avère contradictoire dans sa logique, le droit de grève s'opposant au droit au travail, le droit à l'avortement au droit à la vie, le droit au divorce au droit au mariage, le droit à la sécurité au droit à la liberté, le droit à l'intimité au droit à la transparence, etc.

Autant de questions qui indiquent cette fragilité, ce peu d'évidence des fondements de l'agir humain... qu'il s'agit de recevoir comme un stimulant à notre réflexion, le lieu d'un courage[8] fondamentalement humain à se risquer et s'engager sans certitude absolue[9].

Jean-Etienne LONG

4. Voir sa *Théorie pure du droit*, 1936[1], Dalloz, 1962, notamment p. 254 et sv. où s'exprime sa méfiance pour une conception positiviste et dogmatique de la nature comme devoir être.
5. Voir son *Droit naturel et histoire*, 1953[1], Flammarion, 1986, notamment p. 14 et sv. où est défendue l'idée d'une norme fondamentale et d'un étalon de justice, sous-entendus par toute évolution et toute évaluation du droit positif.
6. Question que posait Ratzinger dans son échange avec Habermas, publié dans *Esprit*, juillet 2004.
7. Pour une réflexion critique sur la philosophie des droits de l'homme, voir le très radical Michel VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme* (PUF, 1983), et Marcel GAUCHET, *La démocratie contre elle-même*, Gallimard, 2002, notamment les chapitres *« Les droits de l'homme ne sont pas une politique »* et *« Quand les droits de l'homme deviennent une politique »*.
8. Cf. Paul TILLICH, *Le courage d'être*, 1950[1], Cerf, 1999.
9. Il va de soi que constater la fragilité des fondements de la philosophie des droits de l'homme ne signifie en aucun cas contester sa valeur performative actuelle pour la défense de la dignité humaine. La relativiser, en percevoir les failles, est une démarche de vérité et surtout une invitation au dialogue des deux grandes pensées du droit, à la manière par exemple dont s'y essaye Jacques ROLLET dans *La tentation relativiste ou la démocratie en danger* (DdB, 2007).


lumière

Maxime ALLARD

Maxime ALLARD est dominicain et enseigne la philosophie et la théologie à Ottawa (Canada). Il est l'auteur de *Que rendrai-je au Seigneur ? Aborder la religion par l'éthique* (Cogitatio fidei n° 239, Cerf, 2004).

Problématiques quêtes d'universalité

Nous aurions aujourd'hui un problème : celui de l'universel qui ne s'imposerait plus (sic) de lui-même. Il surgit de deux manières. Premièrement, l'universel serait la solution, la panacée pour la paix, pour la vie, pour l'humanité. Il faudrait alors veiller à en aider la réalisation, l'efficacité concrète dans le monde. Le virus, le poison, serait son contraire : le relatif, et il faudrait s'engager dans une lutte pour l'éradiquer. Une vision universaliste et intégrée préserverait des dangers néfastes d'une panoplie de relativismes plus ou moins tolérants les uns des autres, plus ou moins conflictuels les uns envers les autres. Deuxièmement, et comme à l'inverse et souvent sur d'autre registres, il faudrait à tout prix se défaire, se déprendre, s'immuniser contre l'universel. Il mènerait à la domination, la tyrannie, la pensée unique, à l'uniformisation, à la perte de la particularité, etc. Complexe problème!

À lire la littérature sur et contre le relativisme qui serait ambiant et dévastateur (divers groupes chrétiens ou néo-conservateurs) ou sur l'absence de possibilités de penser de manière discursive (Norbert Bolz[1]), ou encore les écrits qui louent les possibilités humanistes et jouissives des relativismes (Rorty[2]), on pourrait penser que tout est joué ou a été dit. Pourtant, à trop vouloir s'immuniser contre l'universel ou le relatif, à trop s'opposer et se parer contre des lieux de production de propositions à prétention universelles pour affirmer les siens (l'Etat contre des religions; des religions les unes contre les autres, etc.) ou contre la dissémination des lieux d'émissions de propos relativistes, on risque d'en venir à ne requérir que des « bits » d'informations

1. Dans une entrevue publiée dans *Courrier International*, 826, 31 août 2007, le philosophe Norbert BOLZ déclare : « Aujourd'hui, il s'agit de passer au crible le plus de matériel possible en un temps le plus court possible. En un mot : la raison classique était indépendante du temps ; aujourd'hui, nous n'avons pas la tranquillité nécessaire pour traiter les informations les unes à la suite des autres. Il vaut mieux repérer l'important en quelques secondes que maîtriser la déduction. » (p. 40).

2. Richard McKay Rorty (1931-2007) est l'un des représentants majeurs de la pensée pragmatique américaine contemporaine. Il considère que les principes justifiés par les Lumières n'ont en réalité aucun fondement rationnel et universel. (Ndlr)

← Atef AHMED, *Tous et chacun* (détail), 2005, huile et impression sur toile. Coll. particulière, Le Caire.

éthiques sans que soit même plus soulevée la question de leur nature universelle, particulière, relativiste ou non.

Il ne sera pas ici question de l'universalité des mathématiques ou des sciences et de leurs procédures. Encore moins de rêver à une éthique produite par des mécanismes qui en mimeraient l'efficacité à produire de l'universel. Il sera plutôt question d'explorer des requêtes contemporaines pour de l'universel en éthique. Nous laissons de côté délibérément les enjeux métaphysiques qui y sont liés. Notre propos possède une autre limite : il s'agira moins des procédures rationnelles pour construire une science théorique nommée « éthique » que de penser l'inscription de l'universel dans le raisonnement pratique. Notre horizon est structuré par une hypothèse : il y a quelque chose du réflexe de protection et de peur dans certaines requêtes d'universalité et de fondements évidents en éthique qui font oublier une remarque d'Aristote insistant pour que l'éthique ne soit pas confondue avec la rigueur mathématique :

À trop vouloir s'immuniser contre l'universel ou le relatif, on risque d'en venir à ne requérir que des « bits » d'informations éthiques.

« Contentons-nous de représenter ainsi le bien dans ses lignes générales ; peut-être faut-il d'abord ne former qu'une ébauche qu'on complétera par la suite. Il appartient, semble-t-il, à tout homme de pousser plus avant et d'ajuster ce qui a déjà reçu une esquisse suffisante ; le temps peut contribuer heureusement à sa découverte… Il faut donc… éviter de rechercher en toutes choses la même précision… Gardons-nous aussi de réclamer en toute chose l'explication par les causes ; parfois, au contraire, il suffit de bien établir le fait. Car le fait même est à la fois début et principe. Or parmi les principes, les uns sont saisis par induction, tandis que d'autres le sont par la sensation, d'autres sont transmis par la coutume, et ainsi de suite… »[3].

3. ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, 1094 b 24ss, trad. Tricot, Vrin ; cf. *id.*, *Métaphysique* II. 3, 995 a 10–17.

De l'universel, ou pour en finir avec des deuils interminables

Retraçons d'abord comment la question de l'universel se pose en modernité. À une époque, il y aurait eu des références universelles évidentes, fondatrices de l'ordre du cosmos, de la création, du politique et de l'éthique. Elles se seraient imposées

ou auraient donné naissance à des institutions-vicaires veillant à les imposer, à les transmuer en commandements divins ou en impératifs accessibles avec évidence à l'acteur autonome. Ces temps de l'ère « théologique », pré-moderne, seraient désormais révolus, après avoir connu des soubresauts en modernité. Nous serions désormais en une ère où les fondements ne relèveraient plus du théologico-politique mais auraient à voir avec la rationalité marquée par une pragmatique argumentative.

Te deum ou *Libera me*! Voilà deux tonalités pour cette mise en histoire. « Les dieux », « Dieu », « La Nature », pour ne mentionner que les autorités canoniques, auraient joué tour à tour ou en même temps ou sur des aires différentes ce rôle de « référence universelle », de source de propositions universelles à la disposition des individus pour le bien de l'humanité. Dans tous les cas, il y aurait du deuil à faire : un jour les dieux se seraient retirés (Jean-Luc Nancy), « Dieu » serait mort (Nietzsche), « La Nature » serait devenue « Environnement », une « Terre » envers laquelle l'humanité ne respecterait plus le contrat nous liant (Michel Serres).

On pourrait compliquer la situation en rappelant que les institutions-vicaires (l'Eglise, les religions et l'Etat) ne parviennent plus à imposer – en supposant qu'elles y soient universellement parvenues par le passé – le tout de ce qu'elles véhiculent comme doctrines et préceptes. Du coup, ces institutions chercheraient – sous la menace de devenir insignifiantes ou inutiles – de nouvelles stratégies pour imposer (de) l'universel et faire croire à une fondation stable de leur autorité et de leurs revendications de pouvoirs ! Ne serait-ce pas là un indice de ce qu'une norme universelle ne s'imposerait jamais d'elle-même, avec évidence, qu'elle demanderait et une instance d'imposition et des éléments de motivation ?

Et si nous partions de l'hypothèse qu'il y a toujours eu seulement quête et requête d'universel mais jamais d'évidence ?

Il n'existe donc d'entente ni sur ce qui aura joué, en fin de compte, le rôle de fondement universel, ni sur quel ton l'énoncer ou en dénoncer la disparition. Et si nous partions de l'hypothèse qu'il n'y aurait jamais eu, concrètement, un temps où des références fondatrices et universelles auraient été « évidentes » partout et pour tous, des commandements efficaces pour l'agir de

tous ? Si au lieu du deuil, de la mélancolie ou de la réjouissance béate, il y avait toujours eu seulement quête et requête d'universel mais jamais d'évidence, jamais de force contraignante universelle pour faire advenir de l'universel dans le concret ? Enfin, s'il y avait toujours déjà eu plus de rhétorique utopique ou aporétique à ce propos qu'on voulait bien le croire ou le faire croire? Soulever ces soupçons suffira ici.

Penser de l'universel aujourd'hui

Des requêtes pour de l'universel existent. Un lieu important me semble le domaine juridique[4]. La question s'y retrouve à trois niveaux : l'universel « géographique », l'universel méthodologique, l'universel de la force contraignante du droit. Elle s'y décline sur trois champs instables quant à leur construction théorique, leur reconnaissance et leur « efficacité » juridique : l'« humanité », le « marché », l'« international ».

Pourtant, on peut mettre à la question l'évidence de ces universaux : d'une part, l'évocation politiquement correcte et quasi-incantatoire de ces vocables ne les transforme pas nécessairement en force éthique efficace pour les individus ou les groupes. D'autre part, les transformations actuelles affectant chacun d'eux ne sont pas sans les ébranler au cours même de leur construction : l'avènement du « cyborg » et les interrogations autour de l'animalité mettent en question l'« humanité », la nouvelle génération d'Internet tout autant que les transformations du politique et de l'économique affectent à la fois le « marché » et l'« international ». Fragiles universaux, fortes requêtes d'universalité.

Dans le domaine philosophique, à divers carrefours d'où l'éthique n'est pas absente, on retrouve aussi des requêtes pour de l'universel. Les débats et recherches suscités par les propositions de Rawls[5], d'Habermas et de Apel constituent un lieu privilégié pour les représenter[6] de même que le dialogue entre Fraser et Honneth sur les rapports entre la « redistribution » et la « reconnaissance »[7]. Et, dans ce domaine, la question de l'universel est complexifiée par l'apport des critiques féministes dirigées contre Habermas[8] et celles de Martha Nussbaum à l'endroit de Rawls[9].

4. M. DELMAS-MARTY, *Les forces imaginantes du droit. Le relatif et l'universel*, Seuil, 2004; *Les forces imaginantes du droit II - Le pluralisme ordonné*, 2006.

5. S. FREEMAN, *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, 2002.

6. F.I. GAMWELL, "Habermas and Apel on communicative ethics: their difference and the difference it makes" in *Philosophy and Social Criticism*, 23\2 (1997), p. 21-45; M. PAPASTEPHANOU, "Communicative action and philosophical foundations: Comments on the Apel-Habermas debate", in *Philosophy and Social Criticism*, 23\4 (1997), p. 41-69.

7. N. FRASER, A. HONNETH, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, London, Verso Press, 2003.

8. G. WARNKE, "Feminism and democratic deliberation", in *Philosophy and Social Criticism*, 26\3 (2000), p. 61-74; J. MEEHAN, "Habermas and feminism - Feminism and Habermas' discourse ethics", in *Philosophy and Social Criticism*, 26\3 (2000), p. 39-52.

9. M. NUSSBAUM, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge (MA), Belknap Press, of Harvard University Press, 2007.

Tant dans ce champ du domaine philosophique que dans le domaine du droit, il y va, d'une part et à la fois, de trouver des normes universelles ou universalisables selon des procédures rationnelles liées à la discussion, au dialogue, afin que tous les participants actuels ou virtuels à ces discussions puissent les reconnaître et s'y reconnaître et, d'autre part, de chercher des modes pour appliquer efficacement ces normes dans l'agir concret.

Ainsi on peut penser que ces débats restent, mais avec d'autres instruments et en provenance d'autres traditions philosophiques ou éthiques, dans le cadre du syllogisme pratique tel qu'une certaine scolastique l'a pratiqué, c'est-à-dire pour appliquer dans un acte concret une norme universelle, un précepte, une vertu. Or cette perspective ne peut suffire tant pratiquement que théoriquement pour aboutir à articuler de l'universel dans l'agir pratique concret et pour parvenir à y penser.

Offrir, édicter, prescrire, commander de l'universel

Pour ce faire, il importe de rappeler que des propositions, des préceptes et des impératifs circulent toujours déjà autour d'un agent moral. Ils ont plus ou moins d'autorité. Tous se veulent plus que de simples récits en première personne du singulier : ils possèdent une prétention à l'universalité. Certains sont dirigés vers cet agent, certains ont déjà été intégrés dans sa conception de lui-même et du monde tel qu'il le valorise avec, par et pour d'autres : ils passent pour évidents.

Dans la situation actuelle, à cause des voisinages, des métissages fréquents, ces propositions, préceptes et impératifs se multiplient, se diffractent, entrent potentiellement en conflit, sans que, désormais, soit nécessairement déjà à portée de raisonnement et de désir un cadre commun de référence permettant de résoudre les conflits, de hiérarchiser ordres, valeurs, droits et devoirs.

À ce registre, les « religions » à caractère plus « universel » offrent des formulations qui méritent encore attention, comme Habermas lui-même le reconnaît : elles offrent des images de mondes marquées par un caractère d'évidence et offrent des éléments de motivation à les appliquer, à en tenir compte dans l'agir.[10] Il faut voir que le rapport habituel, dans bien des mi-

10. J. HABERMAS, « Religion in the Public Sphere », in *European Journal of Philosophy*, 14 (2006), p. 10 ; *id.*, « Les fondements prépolitiques de l'Etat démocratique », in *Esprit*, juillet 2004, 306\7, p. 12 ; Ph. ENNS, « Habermas, Reason, and the Problem of Religion : The Role of Religion in the Public Sphere », in *The Heythrop Journal*, 48\6 (2007), p. 878-894.

lieux, aux discours et propositions en provenance du registre des « droits de l'homme » comportent une structure propositionnelle qui relève du même registre que l'offre des religions. Chacune de ces constellations discursives jouit d'une certaine reconnaissance transculturelle et transnationale. Mais ces espaces ne sont pas universels. Pourtant, dans bien des cas, ces constellations constituent le seul idiome où peuvent se reconnaître ou être reconnus des victimes et de bourreaux[11]. Elles prétendent avoir une efficacité pour faire agir, pour déterminer l'agir.

11. J. HABERMAS, *Time of Transition*, édité et traduit par C. Cronin et M. Pensky, Cambridge (UK) & Malden (MA), Polity Press, 2006, p. 155.

J. Ratzinger, dans son dialogue avec J. Habermas déclarait : « Comment une évidence éthique efficace pourrait être trouvée, une évidence avec assez de force pour donner les motivations et s'imposer pour répondre aux exigences évoquées et les aider à subsister? »[12]. Les résultats d'une pragmatique argumentative dans le style préconisé par Habermas doivent s'inscrire aussi dans des structures culturelles marquées par l'évidence afin d'avoir de l'efficacité[13]. Pour Ratzinger et Habermas, l'universel a partie liée à l'efficacité, à l'advenir de la paix et du bonheur. Il est une requête de l'efficacité, pour l'efficacité : l'universel reconnu fait agir; l'évidence fait agir! Etrange renversement de perspective : il y eut une époque où l'évidence et l'universel étaient à contempler et n'avaient pas pour fonction première une fonction motivationnelle d'inscription dans l'action!

12. J. RATZINGER, « Démocratie, droit et religion », in *Esprit*, juillet 2004, 306\7, p. 23.

13. J. HABERMAS, « Les fondements prépolitiques de l'Etat démocratique », in *Esprit*, juillet 2004, 306\7, p. 10-12.

Aujourd'hui, il faut convenir cependant que ces normes universelles – générées religieusement ou à partir d'une pragmatique argumentative – ne possèdent aucune force contraignante aux yeux de qui n'est pas de la religion ou de qui n'entre pas dans le programme d'une éthique de la discussion, à moins d'en recevoir d'une autre instance culturelle à laquelle ces acteurs adhèrent. Dans ce domaine, ce qui se présente souvent comme le meilleur, ce sont des tentatives de mises en dialogue, de concertation, en vue de produire l'énoncé et la prescription universelle sur la base des meilleurs arguments disponibles et acceptés par des acteurs engagés dans une discussion. Un consensus est ainsi visé et apparaît souvent comme un signal de la présence d'universel ou la seule réalisation concrète de l'universel dans les conditions actuelles.

Pourtant, avec Jacques Rancière, je serais porté à préférer le dissensus, les « modes de subjectivation dissensuelle », à la

consensualité ambiante, voire parfois inquisitrice ou policière[14]. Je joins à cette préférence les enjeux désignés par l'expression « épistémologie du désaccord » dans le monde analytique[15]. En effet, dans les conditions actuelles, où il semble urgent de montrer à tout prix de l'universel dans le champ éthique, le dissensus me paraît être une chance pour la construction et la démonstration de propositions éthiques universelles ou universalisables.

14. J. RANCIÈRE, *Aux bords du politique*, Gallimard, Folio-Essais, 2004, p. 251-254.

15. J. KRAFT, "Religious disagreement, externalism, and the epistemology of disagreement: listening to our grandmothers", in *Religious Studies*, 43 (2007), p. 417-432.

Car il y a deux risques. Premièrement, les consensus et les dialogues - même marqués par les exigences de l'éthique de la communication - risquent de ne pas aboutir et, du coup, de renforcer le « relativisme ». Deuxièmement, on risque d'arriver trop vite à des ententes d'où, malgré les bonnes intentions et la recherche du meilleur argument, les stratégies de pouvoir et d'assujettissements abusives n'auront pas été absentes.

Faire du particulier n'est pas faire du relatif

Depuis longtemps avec certaines options scotistes et bien avant certains choix kantiens, l'agir humain fut pensé comme un agir au milieu de préceptes, selon le titre d'un ouvrage de Kevin L. Flannery *Acts amid Precepts*[16], et il aura été difficile d'extraire la fonction de juge eschatologique tenu tour à tour par « Dieu », « l'Histoire » ou la « Raison » du fond de cette scène des actes humains. L'acteur aurait à prendre conscience que résonnent en lui et autour de lui, des préceptes, des « lois », « La Loi »; il aurait à reconnaître leur évidence et être reconnaissant envers les autorités et institutions faisant la promotion de ces préceptes. Ses actes devraient en être une mise en représentation libre, une expression particulière, transparente à l'universalité les structurant.

16. K. L. FLANNERY, *Acts Amid Precepts. The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas's Moral Theory*, Catholic University of America Press, 2001.

Mais l'agent est-il « au milieu » de préceptes, voire le milieu où se croisent des injonctions contraignantes en provenance d'autorités diverses où quelques-unes au moins prétendent à transcender les autres et avoir force d'évidence pour cet acteur et tous les autres? Poser un acte équivaudrait alors à négocier provisoirement des rapports de force : les forces de l'acteur avec et\ou contre les forces conjuguées ou relatives des diverses autorités. À chacun ses compromis! Du relativisme surgirait : alléluia ou malédiction ! Agir éthiquement serait passer de la norme

imposante, s'imposant, a une posture d'auto-imposition reconnaissante de ce que la norme me soit apparue dans son caractère sublime, évident, dès avant mon entrée sur la scène de l'agir.

Dans ce que l'on appelle le « relativisme » éthique, la même structure se retrouve, mais l'élément qui commande n'est plus le même : l'instance instauratrice de la norme aura été déplacée d'une loi, d'une « nature », du « droit naturel », de « Dieu », à moi, à mon groupe, à ce que « je » est prêt à s'approprier hic et nunc. Ces voix impérieuses qui court-circuitent la délibération pour donner lieu immédiatement à un commandement, sont-elles les seules voies ouvertes à la réflexion?

Agir éthiquement serait passer de la norme imposante, s'imposant, à une posture d'auto-imposition.

Déplacements

Deux déplacements pourraient aider à débloquer la situation : décrocher l'universel de l'efficacité du commandement ; river l'universel à du particulier.

Un premier tiendrait donc à la nature du précepte et de la loi. On pourra préférer une « vision sapientielle de la loi » (Dewan[17]) à la vision courante de l'impact épistémologique et psychologique de l'universel dans et sur l'individu. Ainsi, moins une injonction dictée de l'extérieur, la loi est un rappel d'un bien pour l'acteur ou un appel à délibérer en fonction de plus que soi, des autres, sans que des évidences soient données à l'avance quant à l'acte concret. Le rappel a lieu au cours du processus discursif de la raison humaine.

17. L. DEWAN, *Wisdom, Law and Virtue, Essays in Thomistic Ethics*, Fordham University Press, 2007.

Puis, un autre processus est nécessaire pour parvenir à envisager biens et valeurs comme normatifs pour moi et d'autres : autrui est déjà engagé, a déjà misé avec moi sur la possibilité de les énoncer comme de l'« universel » et d'y consentir ensemble en tant que « norme » pour nous afin de nous ouvrir de l'avenir avec d'autres encore hors de portée de nos énonciations et de nos gestes. Même là, un « universel » accepté comme normatif ne relèverait pas de l'évidence : il conserve les traces du processus qui en aura permis la construction. Place à l'éthique de la discussion.

On pourrait vouloir penser qu'en soi la « raison » humaine y parvient très tôt, au moins confusément, mais il me semble préférable de signaler que les dissensus irréductibles entre les propositions éthiques à prétention universelle sont l'occasion pour l'humain raisonnable de construire un discours où un reste, un au-delà de ce qui est déjà donné comme « universel », est toujours encore désirable, à vérifier. Et même si on pouvait admettre qu'il soit possible de formuler assez aisément une série articulée de « lois naturelles » ou de « droits humains », le passage – dans les deux directions – de ces concepts à leurs formulations politiques, culturelles, religieuses, juridiques ne se négocierait pas une fois pour toutes et, surtout, ne relèverait pas de l'évidence. Ce passage même pourrait freiner la possibilité de penser l'efficacité de l'universel ainsi accepté.

De plus, même si on voulait admettre que cette négociation aille de soi, resterait encore à s'approprier, à donner son assentiment et à consentir à ce que cette « loi » et ces « droits » soient la règle pour guider, informer la délibération qui débouche sur le choix individuel et la requête pour un commandement personnel voulu en vue du passage à l'action[18]. On le voit, à chaque étape, la force de la norme universelle doit être raisonnablement et librement voulue, pour avoir force de loi tant pour la réflexion que pour l'action. L'évidence du principe universel de départ – même si elle pouvait être admise – ne possèderait pas d'efficacité certaine. Ce n'est pas là du relativisme. Ce sont les conditions de l'agir humain dans la particularité même de ses actes.

18. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Ia IIae, q. 13 à q.17.

Un second déplacement tient à la place de la délibération même dans le processus et à la nature du raisonnement éthique. Il importe de ne pas raisonner en monomaniaque. L'universel, la norme, l'évidence, autant d'éléments du discours par rapport auxquels un acteur éthique peut devenir maniaque : l'acteur alors « se comporte comme un agent attaché à un but unique, visant obstinément un objectif posé de façon inconditionnelle ou inaccessible à toute révision au cours de la réflexion sur les moyens d'atteindre le but »[19].

19. V. DESCOMBES, *Le raisonnement de l'ours et autres essais de philosophie pratique, Seuil, 2007*, p. 120.

La prémisse mineure portant sur la situation et ses particularités mouvantes, celle à laquelle la prudence doit s'attarder, fait défaut, est défectueuse. Or sa prise en compte requiert déjà

sa mise sur un horizon plus large, non seulement dans l'espace et le temps, mais aussi par rapport à l'ensemble de ses circonstances. Au cœur de ce processus, il y va déjà d'élargir les perspectives à l'écoute d'autrui, de leur expérience et de principes de lectures de la situation[20]. Paradoxalement, l'obsession pour l'universel rend inutile l'universel: ce qu'il aurait fonction d'éclairer, d'envisager n'existe plus. L'universel et son évidence font alors écran à la situation réelle de l'agir à décider.

20. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Iia IIae, q. 48 et 49.

L'évidence n'est donc pas au rendez-vous éthique. Demander de l'évidence ou déclarer qu'il y en a à trouver relève peut-être, en fin de compte, plus d'une théorisation outrancière des conditions de l'agir éthique ou d'une technicisation de celui-ci. Dans un cas comme dans l'autre, la possibilité d'ébaucher des normes provisoires ouvertes à des refontes et des reprises, possibilité qui est au cœur de l'agir individuel et politique, depuis les Grecs, est perdue. Resterait à explorer pourquoi un jour, après le retrait des dieux et de Dieu ou à l'occasion de leurs retours intempestifs, on prierait pour de l'évidence universelle efficace en éthique.

Maxime ALLARD

François de MUIZON

François de MUIZON est agrégé de philosophie, marié et père de famille. Il est l'auteur d'un ouvrage à paraître prochainement au Cerf : *Homme et femme : l'altérité fondatrice.*

La personne a-t-elle remplacé la loi naturelle ?

La notion thomiste de loi naturelle occupe une place essentielle dans le Magistère catholique. Pourtant, depuis Vatican II, on observe que ce concept est articulé à la notion de personne. Faut-il pour autant discerner une mise à distance du vocabulaire traditionnel de la loi naturelle au profit d'une morale personnaliste, centrée sur la relation et la communion ?

La mauvaise réception de l'encyclique *Humanæ Vitæ* est peut-être à mettre en relation avec l'insistance de la reférence à la loi naturelle[1], laquelle dicterait les méthodes de contraception du même nom par opposition aux méthodes dites « non-naturelles ». La référence à la nature est clairement mise en avant : « Dans le premier cas, les conjoints usent légitimement d'une disposition *naturelle* ; dans l'autre cas, ils empêchent le déroulement des processus *naturels* » (HV 16). L'usage de l'adjectif naturel ici pose problème. Il n'a visiblement pas le même sens quand il qualifie une disposition fondamentale appelée à s'actualiser ou un simple processus biologique. En tout état de cause, l'accent porte sur la finalité : il s'agit d'« orienter la nature irrationnelle (...) vers un but conforme au bien de l'homme », mais « dans le respect de l'ordre établi par Dieu » (HV 16).

La raison essentielle en faveur d'une évolution d'une morale de la loi naturelle vers une morale de la personne, (ou plutôt d'un élargissement à la notion de personne de la compréhension de la loi naturelle), en vue d'une meilleure réception du message ecclésial, est le changement de sens du mot nature. Jusqu'au Moyen Âge, la nature signifiait l'essence *ontologique*. La nature de la personne c'est l'être personnel en tant que tel, doué de raison, capable de s'actualiser, libre. Nature et liberté ne s'opposent donc pas. Avec la modernité, la nature désigne le monde *phénoménal* soumis à la loi du déterminisme, tel que la *rationalité* scientifique moderne l'a reconstruit pour le connaître. À cette nature déterminée s'opposent

1. Paul VI affirme développer une « doctrine fondée sur la loi naturelle, éclairée et enrichie par la Révélation divine » (*Humanæ Vitæ* -désormais HV – 4).

désormais la liberté humaine, l'histoire, la personne. Par ailleurs, jusqu'au Moyen Âge, le monde est compris comme un ordre stable, figé, à respecter comme tel (*cosmos*). La modernité le verra plutôt comme un *univers* à conquérir, à dominer, à exploiter.

La question est de savoir quel langage est le plus pertinent. Là où la notion de loi naturelle est mal acceptée, car comprise dans le sens d'une *objectivité* naturaliste (alors qu'elle signifie avant tout un réalisme ontologique), le recours à la notion de personne est mieux reçu par un monde attentif aux valeurs de la *subjectivité* et de la dignité de la personne. Le risque est cependant de réduire la notion de personne à l'individu post-moderne, simple conscience subjective, sans ancrage dans le donné et tentée d'ériger ses désirs individuels en droits à revendiquer.

Il semblerait donc qu'entre *Humanæ Vitæ* (1968) et *Familiaris Consortio* (1981) l'évolution personnaliste soit manifeste. En réalité, l'entrée progressive de la référence personnaliste dans les textes magistériels remonte à Vatican II, en particulier à propos de la morale conjugale. Le langage de la loi naturelle centrée sur la finalité (la procréation) rend difficile la prise en compte de l'amour conjugal en tant que tel, pourtant si valorisé au XX[eme] siècle. L'influence du courant personnaliste est manifeste dans *Gaudium et Spes*. Le rôle décisif que le Cardinal Wojtyla a joué dans la rédaction de ce texte est connu. Le changement de registre est repérable dans le vocabulaire : don, signification, personne, acte, amour, dignité, sens, vocation, sont des mots qui reviennent de plus en plus. Le rédacteur définit la famille en termes personnalistes, omettant d'utiliser l'expression loi naturelle[2] Il présente mariage comme une rencontre personnelle marquée par une promesse et un don réciproque ratifiés par le Christ. Dans les § 47, 48, 51, la personne apparaît comme une valeur en soi, sommet de l'ordre naturel. C'est une véritable ontologie de la personne qui est développée, laquelle est définie par sa capacité à se donner[3]. La morale n'est pas tant naturelle mais développée « selon des critères objectifs tirés de la nature même de la *personne* et de ses *actes*, critères qui respectent dans une contexte d'*amour* véritable la *signification* totale d'une *donation* réciproque et d'une *procréation* à la mesure de l'homme » (GS 51,3). Les enfants ne sont plus une finalité, mais un don, « le *don* le plus excellent du mariage » (GS 50,1). On passe « d'une description de l'essence de l'homme caractérisée par son âme et ses puissances à un langage où la personne est principe intégrateur de la nature humaine et de ses actes », constate Alain Mattheeuws[4]. Loin de disparaître, la référence à la nature est désormais ressaisie à travers la notion de personne.

2. *Gaudium et Spes* (désormais GS) 12,4 : « La société de l'homme et de la femme est l'expression première de la communion des personnes. Car l'homme, de par sa nature profonde, est un être social, et sans relations à autrui, il ne peut ni vivre ni épanouir ses qualités ».
3. GS 24,3 « L'homme, seule créature sur terre que Dieu a voulue pour elle-même, ne peut pleinement se trouver que par le don désintéressé d'elle-même ».
4. *S'aimer pour se donner. Le sacrement de mariage*, Bruxelles, éd. de Lessius, 2003, p. 23.

Dans *Humanæ Vitæ* (1968), cette évolution se confirme, en particulier par l'insistance sur la relation entre les époux, union dont la signification est inséparable de la signification procréative de l'acte conjugal[5]. Est en jeu le respect de la personne intégrale. Si l'acte conjugal exprime l'essence du mariage, l'unité indissoluble de ses significations (union et procréation) la déploie. On est dans le registre de la signification pour la personne, signification à la fois subjective (ce que les époux veulent se dire) et objective (ce que dit l'acte en lui-même)[6]. La fécondité biologique n'est pas tant une donnée naturelle qu'un élément constitutif de la personne humaine . Pour autant la référence à la nature n'est pas absente : Paul VI la présente comme ce qui vient limiter la liberté et l'ordonner à une finalité voulue par Dieu [8].

Dans *Familiaris Consortio* (1981), l'accent personnaliste domine très clairement. Jean-Paul II parle de la famille en terme de tâche et de mission ecclésiale, non de fins. Le premier devoir principal de la famille est la formation d'une *communauté de personnes* dont le principe interne est l'amour[9]. Les époux sont appelés à assumer l'objectivité du corps qui est langage riche de signification pour la personne[10]. La vérité de l'acte conjugal est d'être un don spécifique et interpersonnel des époux. Jean Paul II développe l'intuition d'un sujet qui à la fois reçoit tout ce qu'il est d'un autre, et est appelé à donner sens à ses propres actes. Apparaît massivement un nouveau langage centré sur le don, non sur les biens (Augustin) ou sur les fins (Thomas) : les « biens » du mariage avant d'être des « fins » à accomplir (morale) sont des « dons » à accueillir. La perspective de la loi naturelle s'élargit aux dimensions de la communion avec Dieu et de l'humanisation de la société[11].

La référence à la nature n'est pas absente mais ce qui compte, c'est la signification relationnelle (la communion des époux) et mystique (la communion Christ-Eglise)[12]. Les significations sont autant de responsabilités confiées à l'homme et à la femme. La question

5. HV 12 « Par sa structure intime, l'acte conjugal, en même temps qu'il unit profondément les époux, les rend aptes à la génération de nouvelles vies, selon des lois inscrites dans l'être (« nature ») même de l'homme et de la femme ».
6. HV 8 : « Par le moyen de la donation personnelle réciproque, qui leur est propre et exclusive, les époux tendent à la communion de leurs êtres en vue d'un mutuel perfectionnement personnel pour collaborer avec Dieu à la génération et à l'éducation de nouvelles vies ».
7. HV 10 : « L'intelligence découvre dans le pouvoir de donner la vie des lois biologiques qui font partie de la personne humaine ».
8. HV 10 : « Dans la tâche de transmettre la vie, ils ne sont par conséquent pas libres de procéder à leur guise, comme s'ils pouvaient déterminer de façon entièrement autonome les voies honnêtes à suivre, mais ils doivent conformer leur conduite à l'intention créatrice de Dieu, exprimée dans la nature même du mariage et de ses actes, et manifestée par l'enseignement constant de l'Eglise ».
9. *Familiaris Consortio* (désormais FC) 18 . « Vivre fidèlement la réalité de la communion dans un effort constant pour promouvoir une anthentique communauté de personne ».
10. FC 80 : « Le don du corps dans le rapport sexuel est le symbole réel de la donation de toute la personne ».
11. FC 43 : « La famille constitue le berceau et le moyen le plus efficace pour humaniser et personnaliser la société ».
12. FC 19 : « Cette communion conjugale plonge ses racines dans la complémentarité naturelle qui existe entre l'homme et la femme, et se nourrit grâce à la volonté personnelle des époux (...) exigence humaine confirmée par Dieu. (...) L'Esprit Saint répandu au cours de la célébration sacramentelle remet aux époux chrétiens le don d'une communion nouvelle, communion d'amour, image vivante et réelle de l'unité tout à fait singulière qui fait de l'Eglise l'indivisible Corps mystique du Christ ».

de la contraception est évoquée, mais replongée dans cette perspective personnaliste, qui révèle que l'homme se reçoit du Créateur, comme don gratuit[13] Le fondement est clair : Dieu est amour, et l'amour se donne. L'amour n'a qu'une source, la vie trinitaire. Cette invitation à développer une théologie personnaliste du don qui ouvre au monde symbolique (significations), entre aussi en connivence avec une phénoménologie du don, ce que Jean-Paul II a magistralement esquissé dans sa théologie du corps. La logique du don permet donc d'envisager sous une lumière plus paisible et plus convaincante la portée humaine de la morale catholique concernant la procréation et l'accueil de l'enfant.

Si cette évolution personnaliste est manifeste dans le Magistère récent, il convient de nuancer son caractère radical : la notion de loi naturelle ne disparaît pas pour autant mais elle est désormais explicitement rattachée à la notion de personne : « La *loi naturelle* exprime et prescrit les finalités, les droits et les devoirs qui se fondent sur la *nature* corporelle et spirituelle de la *personne humaine* »[14]. Au fond, l'introduction du vocabulaire personnaliste permet d'accéder à une compréhension plus profonde de la loi naturelle. Celle-ci « se réfère à la nature propre et originale de l'homme, à la *'nature de la personne humaine'(GS 51)*, qui est la *personne* elle-même dans l'unité de l'âme et du corps, dans l'unité de ses inclinations d'ordre spirituel ou biologique et de tous les autres caractères spécifiques à la poursuite de sa fin »[15]. Si évolution il y a, il ne s'agit pas d'un remplacement de l'une (la loi naturelle) par l'autre (la personne), mais plutôt d'une intégration d'une notion difficilement compréhensible par la conscience moderne (la loi naturelle) à une notion apparemment mieux comprise, quand elle n'est pas confondue avec l'individu (la personne).

François de MUIZON

13 FC 32 : « Dans le cadre d'une culture qui déforme gravement ou qui va jusqu'à perdre la signification véritable de la sexualité humaine, en l'arrachant à sa référence essentielle à la personne, l'Eglise découvre de façon urgente et irremplaçable sa mission de présenter la sexualité comme valeur et engagement de toute la personne, créée, homme et femme, à l'image de Dieu ».
14. *Donum Vitæ*, Introduction, 3.
15. *Veritatis Splendor*, 50.

Jacques FANTINO est dominicain et enseigne la théologie à l'Université Paul Verlaine de Metz. Il est l'auteur d'une thèse sur La Théologie d'Irénée (Cogitatio fidei n° 180, Cerf, 1994) et de plusieurs contributions aux colloques internationaux de Metz.

Jacques FANTINO

La nature et l'homme : regard biblique

Le but de cet article est de présenter la relation entre l'être humain et la nature, et pour cela de revenir à la révélation, c'est-à-dire de faire appel à ce que dit la Bible concernant l'ensemble du créé et sa destinée.

La condition humaine

Le constat de la finitude humaine et de sa disproportion par rapport à l'univers amenèrent les auteurs bibliques à tenter d'approfondir ce qu'était la modeste condition de l'homme.

Leur première appréciation fut qu'il était indispensable pour l'être humain de vivre dans un environnement physique qui lui soit propice. Le mythe qui raconte l'œuvre créatrice (Gn 2) décrit la terre primitive comme un monde désolé, un désert invivable. La créature humaine n'aurait pu y subsister. Le Créateur engage alors son activité fondatrice. Il plante pour l'homme un jardin, jardin d'alors où l'on cultivait ce qu'il faut pour vivre, légumes, vigne et arbres fruitiers. Et le récit précise que l'homme fut chargé de cultiver et de protéger ce jardin. L'homme et la terre vont ainsi s'épauler l'un l'autre pour fructifier ensemble. Le devenir de la terre a besoin d'un jardinier sans quoi elle resterait un désert, et le devenir de l'humain est impossible sans le sol qui le porte et le nourrit. Le mythe de Gn 2 exprime le lien qui existe entre l'être humain tiré de la terre et les produits de celle-ci. Bien plus, la nature est soutien de l'homme. Elle a été

faite par le Créateur de sorte à permettre à l'humain d'habiter la terre de manière spécifique.

Cependant, la relation de l'être humain à son milieu est présentée en même temps comme étant largement insuffisante, car l'homme est seul, sans vis-à-vis lui correspondant dans le créé. En effet, après avoir fait l'homme et l'avoir installé dans le jardin d'Eden, Dieu constate : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul. Il faut que je lui fasse une aide qui lui soit comme un vis-à-vis (Gn 2,18) ». Les autres êtres vivants ne constituent pas cette aide recherchée. En effet, le Créateur présente ceux-ci à l'homme et le texte nous dit que l'homme n'a pas trouvé parmi eux de vis-à-vis (Gn 2,20). Comme la suite du récit le montre alors, seul son semblable, symbolisé ici par la femme créée à partir de sa chair, constitue le vis-à-vis de l'homme. L'être humain ne peut vivre qu'en solidarité avec ses semblables.

L'homme et la terre vont s'épauler l'un l'autre pour fructifier ensemble.

Il nous faut retenir les deux leçons. Il y a une solidarité fondamentale de l'être humain avec ses semblables, mais existe aussi une solidarité, bien que d'un autre ordre, avec la nature. D'un autre ordre, car le Créateur a fait l'être humain de sorte à ce qu'il le représente et assure sa présence active dans le monde. Cette représentation implique une délégation de pouvoir qui fait de l'être humain un associé du Créateur, ou, comme l'affirme le texte biblique, son image sur terre (Gn 1,26-28). Dieu fait alliance avec l'humanité pour gérer la terre. Ce n'est pas une tâche occasionnelle mais constitutive de l'homme et son devenir dépend de l'accomplissement de cette mission, ce qui implique un rapport nécessaire avec la nature.

L'être humain en interaction avec la nature

L'activité humaine ne peut être comprise, selon la Bible, que comme le prolongement de celle du Créateur. Celui-ci est en effet sans cesse en train de créer et d'organiser toute réalité pour conduire le monde à son accomplissement. L'aménagement de la terre et du quotidien est perçu par les auteurs bibliques comme la poursuite de l'œuvre créatrice de Dieu. Et en même temps, cette œuvre aide les hommes à percevoir la finalité de leur propre vie et à y correspondre. Un tel constat éclaire le ma-

laise contemporain par rapport à la crise écologique. L'humain ne peut aller bien si son environnement ne va pas. Il ne s'agit pas d'abord d'éthique, mais du lien entre l'homme et la nature. Bien sûr, le malaise suscite le comportement humain et donc induit des choix éthiques. Ceux-ci doivent correspondre à la mission reçue du Créateur.

Or, précisément, la mission de l'être humain selon la Bible est double. Elle consiste en premier à bien gérer la terre, en exerçant sur elle l'autorité reçue de Dieu. Il s'agit dans cette perspective de maîtriser la terre pour promouvoir la vie sur elle, en conformité au projet du Créateur. Si elle fait partie de sa mission, la domination que l'homme doit exercer sur le monde n'est pas présentée dans la Bible comme brutale et centrée sur son seul intérêt. Ce qui a été le cas depuis l'avènement des sciences et des techniques modernes au XVII[e] siècle dans le monde occidental. Il est à noter d'ailleurs que c'est dans le même temps que le christianisme a perdu en Occident sa place, notamment comme référence.

La mission de l'être humain consiste conjointement à combattre le mal. Car, l'univers, dès son origine est fait d'harmonie et de désordre. C'est pourquoi l'humain participe de cette ambivalence. Dans le premier récit de création (Gn 1), le Créateur proclame très bon le monde qu'il vient de créer, c'est-à-dire tel qu'il l'avait voulu. Un monde où les puissances de mort sont contenues, certes, mais toujours à l'œuvre, puissances désignées comme ténèbres (Gn 1, 2-5 et 31). L'homme doit donc lui aussi contribuer à contenir ces puissances. Sans cesse, en effet, elles menacent les équilibres et la vie de l'univers, mais aussi des vivants, dont l'homme fait partie.

L'aménagement de la terre est la poursuite de l'œuvre créatrice de Dieu.

Or, les errements de l'homme, ses péchés, selon le langage biblique, peuvent eux aussi perturber les grands équilibres du monde. Le monde moderne a retrouvé cette idée biblique. Détériorer l'ordre instauré par le Créateur constitue en effet la première forme du péché. L'homme peut aussi refuser de s'engager dans le projet créateur. Dans ce cas, le péché consiste à essayer de soumettre le devenir humain à des intérêts et des ambitions contre nature. C'est l'opposition à l'alliance instituée entre l'être humain et le Créateur au commencement. Enfin, la

dernière forme de péché est de se faire le collaborateur des puissances de désordre. Le péché ne se comprend en définitive que par rapport au dessein divin concernant le devenir de l'homme et du monde.

Le Christ Jésus et l'humanité nouvelle

La fin consiste dans le renouvellement du créé, la mutation de la condition humaine et le réveil de la mort. Les chrétiens affirment que ce renouvellement est arrivé avec Jésus de Nazareth. L'humanité nouvelle, et avec elle le monde nouveau, sont commencés. Il n'est pas question dans les écrits du Nouveau Testament d'annoncer la venue d'une étape terminale concluant une chaîne supposée linéaire de l'évolution humaine. Les textes parlent d'une transformation radicale, mais qui reste corporelle. Il existe un ordre. La transformation de la terre passe par celle de l'être humain et en retour contribue à la sienne.

La transformation radicale de l'humain, commencée par celle de Jésus, n'est pas spirituelle au sens de non corporelle. La mort de Jésus a mis fin à un monde. Sa résurrection d'entre les morts ouvre un avenir, l'avènement d'un monde nouveau. Dorénavant, l'action créatrice est reprise par ses disciples, dans le sillage du Christ Jésus, en symbiose avec le Créateur. C'est précisément la bonne nouvelle. Entreprise poursuivie par les disciples de Jésus qui constituent son « organisme ». Ce que les chrétiens font a un impact sur la transformation du monde. Comme l'avaient énoncé à leur manière les récits mythiques de la Genèse, les chrétiens reprennent la double mission donnée par le Créateur, promouvoir la vie et lutter contre le mal.

Nature et destinée finale

Les écrits du Nouveau Testament engagent une compréhension nouvelle des rapports réciproques entre les hommes et leur environnement. Les êtres vivants et les « choses » de la vie révèlent la divinité. Pour comprendre cela, il faut revenir à Dieu qui créé par sa Parole. De ce fait, les choses et les événements sont porteurs de cette parole et deviennent signifiants parce que créés. Pour la Bible, l'environnement humain est tout autre cho-

se qu'un « cadre de vie ». L'homme et son milieu constituent une unité. Du coup les éléments de l'existence quotidienne ne sont pas seulement des signes mais aussi des paroles. Bien plus, ils sont capables, en tant que paroles agissantes du Créateur, de développer chez ceux qui les accueillent leur capacité d'être « enfants de Dieu » (Jn 1,12).

La nature est en travail d'enfantement et tend vers le développement de l'homme pour que celui-ci promeuve l'émergence des virtualités qu'elle possède. C'est là le sens de Rm 8. Les exigences du Christ sont claires, il s'agit d'agir pour continuer son œuvre en étant guidé par l'Esprit.

Il est possible que le lecteur contemporain soit sceptique devant ces affirmations. Vivant en grande partie dans un monde technicisé et urbain, le lecteur peut se demander si la nature a vraiment autant d'importance pour l'existence humaine actuelle. Sans insister sur les changements climatiques, maintenant largement admis, et les conséquences souvent dramatiques qu'ils entraînent (sécheresses, inondations, tempêtes, ...), il suffit de rappeler « le besoin de nature » qui voit plusieurs fois par an de véritables migrations partant des villes pour rejoindre la campagne, la montagne ou la mer. Ceci ne peut se comprendre que si l'être humain possède la capacité de s'autoproduire de façon permanente, il ne peut le faire qu'en entretenant un échange constant avec son milieu naturel, pour que son potentiel inné émerge et se développe.

L'être humain possède la capacité de s'autoproduire de façon permanente en entretenant un échange constant avec son milieu naturel.

Le Nouveau Testament prétend que le monde naturel est en mesure d'ouvrir l'homme à d'autres horizons que les seuls impératifs économiques et financiers. Il peut lui proposer une autre « parole ». Le Nouveau Testament affirme dans ce sens que le Christ Jésus gère la terre par l'entremise des hommes qui, dans la situation du monde actuel, ont pour tâche de donner la parole à leurs œuvres matérielles. Cela veut dire par exemple que l'aménagement d'une école, d'un hôpital, d'un quartier peut être fait de sorte à révéler le sens d'une vie humaine accomplie.

L'accomplissement consiste en deux choses. D'une part, faire *parvenir tous les humains à l'état d'homme fait, à la taille*

de la plénitude du Christ (Ep 4.13). Et, d'autre part, *faire croître l'univers (toutes les choses) vers celui qui est la tête, le Christ* (Ep 4.15). Si telle est la finalité de l'action des croyants, la venue du Christ en gloire consiste alors dans l'émergence d'une humanité accomplie dans un monde achevé.

Les affirmations du Christ concernant l'avenir et l'accomplissement peuvent paraître déroutantes ou chimériques. Pourtant, près de vingt siècles après la venue de Jésus, sa vision du monde et de l'avenir demeure une conception prédominante pour une grande partie du globe, que ce soit sous forme religieuse ou sans doute davantage sous forme sociopolitique, car de nombreuses conceptions et valeurs de la société sécularisée proviennent directement du christianisme.

La venue du Christ en gloire consiste alors dans l'émergence d'une humanité accomplie dans un monde achevé.

Pour la Bible, l'être humain est en mesure de savoir quoi faire pour accomplir ce que le Créateur attend de lui, car il lui a donné la possibilité de développer sa capacité native d'être à l'image de son Créateur. L'homme développe conséquemment aussi ses capacités de connaissance et d'action. Connaître pour agir est un trait essentiel de l'approche du réel par l'être humain, mais aussi la condition de son existence et de son devenir. Pour le christianisme, la relation à la nature n'est pas factuelle, elle est constitutive de la relation de l'être humain au Créateur, c'est-à-dire aussi à sa destinée.

Jacques FANTINO

Giuseppe CESARI, → *L'expulsion du Paradis*, vers 1597, huile sur toile. Musée du Louvres, Paris.


lumière & vie

Le shabbat, pour une pratique respectueuse de la terre

Deutéronome, c. 5

1. Moïse convoqua tout Israël et leur dit : « Ecoute, Israël, les lois et les coutumes que je prononce aujourd'hui à vos oreilles. (...) 6. Je suis YHWH ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte, de la maison de servitude. (...)

12. Observe le jour du sabbat pour le sanctifier, comme te l'a commandé YHWH, ton Dieu. 13. Pendant six jours tu travailleras et tu feras tout ton ouvrage, 14. mais le septième jour est un sabbat pour YHWH ton Dieu. Tu n'y feras aucun ouvrage, toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bœuf, ni ton âne ni aucune de tes bêtes, ni l'étranger qui est dans tes portes. Ainsi, comme toi-même, ton serviteur et ta servante pourront se reposer. 15. Tu te souviendras que tu as été en servitude au pays d'Egypte et que YHWH ton Dieu t'en a fait sortir d'une main forte et d'un bras étendu ; c'est pourquoi YHWH ton Dieu t'a commandé de garder le jour du sabbat. »

Le shabbat désigne un jour chômé, dans une intention religieuse. Il est le jour de repos, de réjouissance et de réunion cultuelle qui clôture la semaine. Toute la famille se prépare à le recevoir, comme on reçoit une reine : la maison est rangée et décorée, tout le monde s'est parfumé et a revêtu ses habits de fête. Quand la maîtresse de maison allume le chandelier, elle pose la main sur ses yeux. Après la bénédiction, elle les retire : et c'est l'entrée dans la nouveauté du septième jour, dans la sainteté du temps.

L'un des aspects les plus manifestes du shabbat, c'est son effet social, notamment sur les conditions de travail. Ce jour-là, une fois par semaine, tous sans exception se retrouvent à égalité, sans labeur à fournir. Le premier bénéficiaire du shabbat est l'esclave, qui n'est plus corvéable à merci, qui pourra se souvenir de son humanité, parce que son maître devra se souvenir de son humanité.

Il le devra d'ailleurs pour lui-même, car cette obligation d'imiter le repos sacré de Dieu le sort de la tentation de l'idolâtrie du profit et du gain, et le conduit à s'ouvrir au passage de Dieu et à sa grâce, à l'écoute de sa Parole, à la mémoire de l'alliance, et à l'attente du huitième jour, l'attente du Messie.

Dans le contexte actuel de la responsabilité envers les générations futures, le shabbat prend aussi une résonance écologique, aux yeux de certains juifs. Marc-Alain Ouaknin, dans sa présentation des *Dix commandements* (Seuil, 1999, p. 98), rappelle le shabbat de la terre, la septième année consécutive à six années de culture. Et il associe la mémoire du futur du commandement du shabbat au principe responsabilité de Hans Jonas : « il fallait protéger l'homme de la nature. Désormais, il s'agit de protéger la nature de l'emprise dangereuse de l'homme » (p. 100).

Dans une chronique du journal *La Croix* (du 16 octobre 2007, p. 15), le rabbin Haïm Korsai se fait encore plus explicite, considérant les effets directement écologiques de l'observation religieuse du shabbat :

« Aujourd'hui, on fait toute une histoire pour une journée sans voiture, mais sait-on que les juifs vivent au moins 52 jours par an – plus 12 jours de fête – sans voiture ? Il ne s'agit pas seulement de lutter contre la pollution, mais de retrouver une simplicité dans notre rapport à l'environnement. Le shabbat est l'occasion de revenir à un équilibre humain dans notre rapport au monde : si je ne peux pas utiliser ma voiture, je ne peux aller que jusqu'où mes pieds peuvent me mener ! Le samedi, je me passe de téléphone, je ne cuisine pas, je ne consomme pas d'électricité : c'est une manière de diminuer ma signature humaine sur l'environnement, mais aussi de m'extraire d'une dépendance à la modernité. Ce septième jour où l'homme ne crée pas – pour ne pas se mettre à l'égal du Créateur – invite à ce que nos actions ne soient pas des gestes mécaniques, mais des gestes pensés. »

Et il ajoutait : « L'homme trouve son humanité dans le fait de se limiter. Dans la Bible, quand les Hébreux marchent au désert, ils sont nourris chaque jour par la manne donnée par Dieu qui tombe du ciel. Mais quand ils cherchent à en faire des stocks, la manne pourrit. Ce texte nous rappelle que Dieu nous donne selon notre besoin, ni plus, ni moins, et qu'il ne sert à rien d'accumuler. »

Ainsi le principe du shabbat touche-t-il en profondeur au rapport à la consommation, rapport qu'il s'agit bien pour nous de modifier si nous tenons concrètement au développement durable. Le respect du repos dominical pourrait bien avoir une valeur analogue pour les chrétiens, comme le soulignait Jean-Paul II dans l'ample réflexion anthropologique de sa lettre apostolique sur le jour du Seigneur (*Dies Domini*, 31 mai 1998, disponible sur le site du Vatican).

Jean-Etienne LONG


lumière

Dominique BOURG

Dominique BOURG est professeur à l'Université de Lausanne et engagé dans la politique du développement durable. On trouvera une bibliographie complète sur le site de l'Université de Lausanne. L&V le remercie d'avoir proposé la publication de cet entretien tenu le 31 janvier 2008. Plutôt que de couper certains passages, nous avons préféré les placer en note.

Le destin commun de l'humanité et de la nature

Lumière & Vie : Pourriez-vous tout d'abord nous dire quelques mots sur votre parcours de chercheur, puis d'acteur, dans le domaine du développement durable ?

Dominique Bourg : Je suis parti d'un autre domaine, il y a maintenant 25 ans, celui de la philosophie du langage et de la religion. J'ai publié un premier livre qui s'appelait *Transcendance et discours* dans la collection Cogitatio fidei.[1] J'ai ensuite laissé derrière moi, sans rupture, tout ce qui était réflexion sur la religion, pour m'intéresser à la philosophie des techniques. Après une série d'articles, j'ai publié un premier livre chez Gallimard sur le sujet,[2] et c'est ce qui m'a conduit aux questions d'environnement.

Interroger les techniques, c'est forcément buter sur la question de nos relations à la nature, sur la crise environnementale et ce qu'on appelle la crise globale. Et dans ce cadre, j'ai toujours maintenu deux veines, une veine spéculative, philosophique, et j'y suis toujours très attaché, et en même temps une spécialité plus large, autour du développement durable et de sa mise en œuvre pratique. J'avais créé par exemple à l'Université de technologie de Troyes un laboratoire dédié à l'écologie industrielle.

Aujourd'hui, je m'intéresse aux stratégies de dématérialisation, et de façon plus précise, à l'économie de fonctionnalité.[3] J'ai eu aussi un rôle institutionnel dans le cadre de la commission

1. La collection Cogitatio fidei aux éditions du Cerf publie de nombreux ouvrages d'intelligence critique de la foi. Dominique Bourg a dirigé notamment dans cette collection la parution d'un colloque du Centre d'études et de recherches interdisciplinaires en théologie de Strasbourg, *L'Être et Dieu* (1986). (Ndlr)

2. Il s'agit de *L'Homme-artifice. Le sens de la technique*, paru en 1996 (Ndlr).

3. C'est un mot un petit peu barbare pour désigner la substitution de la vente de l'usage d'un bien à la vente du bien lui-même. Si vous vendez un bien, nécessairement, pour augmenter votre chiffre d'affaires, il faut vendre de plus en plus de biens ; en revanche, si vous vendez l'usage d'un bien, vous pouvez imaginer que le support matériel de cet usage puisse durer le plus longtemps possible, et intégrer progressivement de l'innovation sans pour autant que les flux financiers diminuent. On a ce qu'on appelle un découplage entre la création de richesses ou de valeurs, d'un côté, et de l'autre les flux d'énergie et de matières sous-jacents.

Coppens, en charge de remettre aux autorités publiques un projet de charte constitutionnelle de l'environnement qui depuis lors a été adopté. Dans le cadre du Grenelle, j'étais vice-président de la commission 6 (« Promouvoir des modes de développement écologiques favorables à l'emploi et à la compétitivité ») et suis à nouveau vice-président d'un groupe d'études sur l'économie de fonctionnalité.

L&V : Pouvez-vous situer pour nous ces « stratégies de dématérialisation » ?

D. B. : En fait, de façon très générale, le développement durable est la tentative de répondre à deux déséquilibres qui se sont creusés dans la deuxième moitié du 20ème siècle.

- Le premier déséquilibre concerne la répartition de la richesse. Au moment où Adam Smith publie son *Enquête sur la richesse des nations*,[4] entre les zones les plus riches et les zones les moins riches le rapport en termes de pouvoir d'achat était systématiquement inférieur à 1 à 2. En 2000, il était de 1 à 74. En d'autres termes, on a un problème de répartition des richesses à l'échelle planétaire, avec un capitalisme qui engendre aujourd'hui des écarts sociaux gigantesques à l'échelle de la planète et désormais aussi à l'intérieur de chaque aire économique et politique.

- Le deuxième défi du développement durable (et c'est vraiment complètement contraire à la tendance générale, il ne faut pas se faire d'illusion), c'est d'essayer de mettre un terme à toutes ces exponentielles qui caractérisent notre impact sur la nature. Démographie, consommation d'eau douce, émissions de CO_2, de CH^4, flux de matières, pression sur les ressources renouvelables et les services écologiques,… toutes les courbes sont exponentielles. Toutes, sans aucune exception. Nos économies fonctionnent sur le support de flux de matières et d'énergie en constante augmentation et de façon exponentielle.[5] Il s'agit donc de faire décroître de façon drastique ces flux.

Pour ce faire, on met en place des stratégies de dématérialisation à des niveaux différents. Par exemple, en ce qui concerne la lutte contre le changement climatique, ce sont les permis d'émission pour les émissions concentrées, celles des très gosses industries ; c'est une directive effective depuis 2005 en Europe. Et mainte-

4. Adam Smith (1723-1790), philosophe et économiste écossais, écrit en 1776 sa *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations* (Ndlr).

5. Il faut bien rappeler ce qu'est une exponentielle, comme on le trouvait dans le rapport du Club de Rome en 1972 : imaginez que vous ayez un nénuphar qui double de surface chaque jour, imaginons qu'il couvre tout l'étang sur 30 jours, le 29ème jour il couvre la moitié de la surface de l'étang… c'est ça, une exponentielle.

nant on va mettre en place des instruments pour les émissions diffuses, celles qui proviennent du chauffage, des transports, etc. qui renvoient aux administrations, aux petites et moyennes entreprises et surtout à chacun des citoyens d'un pays. Mais on a le même problème avec les flux de matière au sens classique. On est maintenant déjà au taquet pour un certain nombre de métaux précieux, et même des métaux comme le cuivre. Il s'agit de voir comment continuer à produire un confort relatif avec des flux d'énergie et des flux de matières qui décroissent de façon rapide et, *in fine*, drastique.

Autant dire franchement qu'entre ce qu'on fait et la cible, on est plutôt dans l'ordre de l'orthogonal, même si du côté du changement climatique, on commence à prendre le taureau par les cornes.

L&V : Dans ce dossier sur l'homme en quête de nature, nous avons voulu manifester l'aspect complexe et changeant du rapport de l'homme à la nature. Au fond, le rêve de s'affranchir des limites de la nature prend vraiment forme avec la modernité…

D. B. : Oui, avec la modernité telle qu'elle naît avec Bacon et Descartes, par exemple. C'est un rêve d'arrachement à la nature et de domination sans faille. Mais ce n'est pas une domination brutale, même si Bacon a parfois des formules dures : il jusqu'à considérer la nature comme avec une prostituée à mâter. Mais on reste dans un contexte religieux, on garde la perspective du salut. Bacon[6] est un pélagien, et pour lui, la science nouvelle va permettre de recouvrer l'état de perfection d'avant la chute. Cette construction s'inscrit dans une interprétation de l'héritage chrétien. L'objectif de la maîtrise de la nature, c'est finalement un état pacifié de nos relations à la nature où pourra s'accomplir pleinement l'humanité de l'homme.

Et on retrouve ça chez Descartes, dans la 6ème partie du *Discours de la méthode* où il dit la fameuse phrase : « nous allons devenir comme maîtres et possesseurs de la nature ».[7] Nous allons pouvoir, poursuit-il, « (jouir) sans aucune peine, des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent ». Si vous voulez une allusion plus directe au livre de la Genèse, cela me

6. Francis Bacon (1561-1626) est l'auteur d'un *Novum Organum,* qui expose une nouvelle méthode scientifique, et aussi de *La nouvelle Atlantide,* œuvre posthume de fiction où les sages de la maison de Salomon, par une division très approfondie du travail scientifique, réussissent à faire des prodiges, inventent des matériaux et des végétaux nouveaux, une pharmacopée pour rendre les hommes heureux, des moyens de communiquer à distance, de jeter des ponts par dessus de distances immenses, etc.

7. Il faut tenir compte de ce « comme » ; Marion a bien montré que Descartes pense qu'il y a un abîme entre l'entendement humain et l'entendement divin : on n'est pas du tout dans ce que sera après la modernité.

paraît difficile. On va lever la malédiction divine contractée au sortir de l'Eden et on va recouvrer l'état d'avant. Ce n'est pas un rêve de destruction. C'est ambigu, et relève au pire d'un mélange de brutalité et de spiritualité.

Autant dire qu'on va ensuite abandonner le rêve spirituel, ou tout au moins le séculariser, avec Condorcet, en particulier. La sécularisation sera achevée avec Marx. Mais je préfère voir le résultat chez Hegel. Le rêve de Hegel, c'est que la maîtrise technique de la nature ne nous contraigne plus à sacrifier la majeure partie du genre humain à l'accomplissement de l'humanité d'un petit nombre ; devrait alors s'ouvrir l'espace d'une reconnaissance mutuelle entre tous les hommes. Pour Aristote au contraire, la servitude du grand nombre est la condition de la réalisation de l'humanité d'une élite. Au sein de la Cité antique, seule la petite frange des hommes libres parvient à épanouir sa propre humanité par l'exercice de la raison aussi bien spéculative (science et philosophie), que pratique (politique) ; à quoi s'ajoute l'épanouissement de la sensibilité par les arts. La condition pour que certains deviennent pleinement hommes, c'est que les autres puissent prendre en charge la satisfaction de leur processus vital. La dialectique du maître et de l'esclave, c'est l'inverse : grâce à la maîtrise de la nature, les hommes vont pouvoir créer les conditions de leur reconnaissance mutuelle et d'une humanité pacifiée. Là encore, il n'y a aucune idée de destruction de la nature.

L&V : Pourtant, ce rêve de maîtrise de la nature semble avoir échoué…

D. B. : On a lamentablement échoué socialement : on a aujourd'hui un capitalisme éminemment séparateur, qui détruit cette enveloppe de viabilité qu'est pour nous la biosphère, qui détruit les relations humaines, qui crée de la pauvreté à vitesse grand V et en masse, et de façon absolument cynique… Et en matière de nature, on sait maîtriser des phénomènes à une échelle locale et circonscrite, mais très souvent cette même maîtrise engendre à plus ou moins long terme des effets dommageables, éminemment destructeurs, qu'on ne peut jamais prévoir.

Le changement climatique, par exemple, n'a pas été anticipé. On parle d'Arrhenius à la fin du 19ème siècle, le premier à faire le lien

entre notre exploitation des ressources fossiles et une modification de l'effet de serre naturel, et à envisager un réchauffement de 4 et 5° de la température planétaire moyenne, mais sur plusieurs milliers d'années, selon un rythme géologique. Qui plus est, pour ce Suédois, ce n'est pas une menace, c'est plutôt une bonne nouvelle (durant la précédente ère glaciaire il y avait trois Km de glace sur Stockholm !). On va commencer à s'apercevoir de la menace avec Revelle et Keeling ; celui-ci va mesurer à partir de l'année 1958 la variation de concentration de CO_2 dans l'atmosphère à Mauna Loa dans le Pacifique.[8]

Quand ça vient sur l'agenda public avec la création de l'IPCC en 1988, un siècle après Arrhenius, là, on commence à se dire que c'est vraiment dangereux. En fait, tous les grands problèmes écologiques destructeurs, que ce soit la couche d'ozone, les effets de la radioactivité sur les systèmes biologiques, l'imprégnation chimique des sols et ses conséquences sur la santé, etc., ont systématiquement été identifiés après coup. Quand on invente une molécule nouvelle, on se focalise sur un certain nombre de mécanismes, mais ce que la diffusion de cette molécule va produire en interaction avec tous les autres mécanismes, on ne peut pas le savoir.

Maintenant on se rend compte que non seulement nos techniques ont des effets destructeurs, mais qu'on se heurte partout aux parois de la biosphère. On est aux limites. On s'y heurte du côté de la démographie, des flux de matières, des flux d'énergie, des effets induits sur l'environnement, de l'alimentation mondiale, des ressources naturelles, etc. Partout, tous les signaux sont au rouge.

L&V : Les constats que vous dressez sont alarmants et peuvent passer pour catastrophistes, voire guidés par une idéologie… à moins que l'idéologie ne vienne d'ailleurs !

D. B. : Il faut prendre très au sérieux les prévisions sur le changement climatique. Il n'y a aucun doute là-dessus : on a des modèles qui tournent depuis les années 80, et ce qui se passe aujourd'hui, grosso modo, c'est ce qu'ils avaient permis de prévoir. Ce qu'ils n'avaient pas intégré, ce sont certaines accélérations, sur lesquelles je reviendrai. Ces modèles fonctionnent avec les équations de la dynamique des fluides, par exemple ; si vous

8. Dans un numéro de *Science et vie* qui datait de 59, il était déjà question du changement climatique et de l'effet de serre, mais en 59, on rêve encore à l'an 2000, on a encore un rêve baconien. C'est sans doute inquiétant, disait le journaliste, mais rassurez-vous : en l'an 2000 nos savants auront maîtrisé le phénomène, et on règlera le climat de la terre avec un simple thermostat. On en est assez loin !

prenez l'avion, et que vous ne croyez pas aux modèles climatiques, arrêtez de le prendre, car ce sont les mêmes équations !

Les prévisions sont le fait d'une communauté scientifique organisée depuis 88 : ce qu'on appelle l'IPCC.[9] On y trouve les meilleurs experts répartis en trois collèges ; l'un s'occupe des bases physiques, un autre de la vulnérabilité (les conséquences sur nos sociétés), et un troisième, constitué d'économistes, d'étudier les moyens de réduire nos émissions. La mission de l'IPCC est de procéder, grosso modo tous les cinq ans, à l'évaluation par les pairs des connaissances sur le climat et son évolution.

9. Intergovernmental Panel on Climate Change, ou Groupe Intergouvernemental sur l'Evolution du Climat.

Ce n'est pas sérieux de douter du changement climatique. Encore récemment, l'association des géophysiciens américains a envoyé un message d'alerte. Quand Allègre prend la parole pour mettre en doute ces prévisions, c'est pour qu'on parle de lui. C'est assez dérisoire : il n'a jamais publié le moindre article sur le climat dans une revue scientifique. Bien sûr, personne n'a envie de croire à de telles prévisions : cela n'enchante pas ! Mais ces pseudo-critiques ont un rôle moral – je dis bien : moral – délétère. Elles encouragent l'inertie à un moment où on devrait mobiliser toutes les forces.

L&V : S'il faut prendre au sérieux les prévisions des climatologues, quels deviennent les enjeux ?

D. B. : Il faut prendre au sérieux ces prévisions, qui s'appuient sur deux siècles de physique, et sur un effort de recherche énorme depuis les années 80. On travaille avec une quinzaine de modèles, on a des observations de plus en plus fines. Le changement climatique est un phénomène en cours. Depuis maintenant trois décennies, on assiste à une augmentation de la température planétaire moyenne de 2 dixièmes de degré par décade, alors que quand on passe d'une ère glaciaire à une ère interglaciaire, ça évolue d'un degré tous les mille ans.[10] Donc ça va très, très vite.

10. En dehors de rares exceptions, car on peut avoir aussi des épisodes beaucoup plus précipités.

- La première des conséquences, en fonction des scénarios d'émissions fait par les économistes,[11] c'est une élévation de la température qui se situera entre 1,8° et 6,4° à la fin du siècle, avec une probabilité plus forte vers les 3°. Ce serait déjà énorme, en raison de la rapidité du phénomène. Plus de 6 degrés en un

11. Qui peuvent être trop optimistes : les économistes du GIEC n'avaient pas prévu l'accélération récente des émissions.

siècle, autant dire alors que rien ne s'adapte, c'est le clash. On ne peut même pas exclure des surprises catastrophiques : selon un calcul récent, fondé sur les actuels modèles, il y a une probabilité de 2 % d'augmentation de 10° avec pourtant une concentration du CO_2 de 450 ppm !

- La deuxième conséquence, c'est un changement du régime des pluies. On s'attend dans certaines régions, notamment en Europe, à ce qu'il y ait moins de précipitations en été, très mal réparties toutefois, jusqu'à 30 à 40 %.

- On s'attend aussi à une élévation de niveau des mers. Ce qui se passe depuis 2001 est alarmant. On a une accélération très rapide de la fonte de la calotte glacière de l'Arctique. La calotte estivale pourrait avoir disparu en 2020, alors que le phénomène n'était pas attendu avant la seconde moitié du siècle. Autre phénomène inattendu, les glaciers périphériques du Groenland et de la péninsule Ouest de l'Antarctique dégoulinent dans la mer. Une telle débâcle glaciaire change radicalement le rythme de fonte de la masse glaciaire continentale![12] Ces phénomènes n'avaient pas été intégrés dans le dernier rapport du GIEC, tout du moins en février 2007.[13]

Du coup l'IPCC, qui n'avait pas tenu compte du phénomène, est revenu sur son chiffre et évoque une élévation du niveau des mers de plus d'un mètre. Le patron du Goddard Institute de la NASA dit qu'on ne peut exclure durant ce siècle une élévation de plusieurs mètres, jusqu'à 4 à 5. Ce serait une véritable catastrophe : le Bangladesh disparaît (la moitié disparaît déjà avec un mètre), ainsi que de grandes villes comme Londres, New-York, Rotterdam, Shanghai… On aurait alors affaire à un rétrécissement rapide de l'écoumène, de la partie en permanence habitable par les hommes.

- Dernière conséquence, c'est un climat beaucoup plus brutal et plus violent. Par exemple, depuis 25 ans, vous n'avez pas plus de cyclones dans l'Atlantique, mais vous avez 2 fois plus de cyclones de catégorie 4 – 5, du style Katrina.

Ce qui nous attend, c'est donc la détérioration de nos conditions d'existence, la disparition des plages et de nos vignes, des enneigements tantôt plus rares, tantôt plus intenses, des inondations

12. Le Groenland est une grosse masse rocheuse avec des glaciers au-dessus. Dans l'Antarctique, vous avez aussi une masse rocheuse mais sous le niveau de la mer ; donc le contact entre les glaciers et la roche est sous la mer. Si tout le Groenland fond – on s'attendait à ce que cela prenne plusieurs siècles – ça donne une élévation du niveau des mers de 6 à 7 m. Pour l'Antarctique, c'est beaucoup plus lointain, c'est de l'ordre de 80 m. Même si le phénomène reste lent, on aura une augmentation de 40 à 60 cm par siècle.

13. Le problème de ce rapport est qu'il circule pendant deux ans avant d'être publié. Donc, quand le rapport sort, les données ont changé.

plus fréquentes, des tempêtes beaucoup plus violentes et plus fréquentes, des épisodes caniculaires, une déstabilisation des écosystèmes, etc., et *in fine* un habitat planétaire réduit.[14]

L&V : Dans ces conditions, qu'est-ce qui est encore possible ?

D. B. : Le phénomène du climat présente deux caractères bien particuliers.

- Un caractère d'inertie, dans un premier temps : les écosystèmes réagissent très lentement à nos dégradations. Cela signifie qu'on a déjà pratiquement décidé du climat qu'on aura vers 2050. Les efforts qu'on doit faire visent surtout le climat de la seconde partie du 21ème siècle.

- Et dans un second temps, un caractère d'irréversibilité : une fois qu'on a modifié la composition chimique de l'atmosphère et réchauffé les océans, on ne peut revenir en arrière, on en a pour des milliers d'années, voire des dizaines de milliers. Quant aux conséquences en termes de biodiversité, avec le risque de destruction de 30 à 60% espèces, on en a pour des millions d'années.

C'est ce qui fait qu'on a une fenêtre d'action d'une quinzaine d'années, au mieux. Si on veut atteindre l'objectif de l'Union Européenne, à savoir diviser par deux d'ici à 2050 les émissions mondiales pour ne pas dépasser les 450 ppm de CO_2 (on en est déjà à 383), ce n'est pas en agissant dans vingt ou trente ans qu'on y arrivera, c'est en agissant d'ici 2015, au plus tard. Le deadline, c'est 2015. Si il y a un après-Kyoto avec un horizon 2015-2020 un peu exigeant, ce n'est pas forcément perdu ; on pourrait éviter le pire.

L&V : Nous disposons de peu de temps avant l'irréversible, et pourtant il semble difficile de mobiliser le sens éthique face à ces questions…

D. B. : En fait, on voit qu'il y a un changement énorme dans la prise de conscience. En trois ans, en France, c'est stupéfiant, aussi bien chez les journalistes, dans les ministères que dans l'opinion.

14. Dès la deuxième moitié de ce siècle, il faudra compter largement dans les 15 jours où on aura chroniquement 45° dans le sud de la France. La canicule de 2003 qui avait une chance sur 50.000 de se produire en 2003, on pense que ce sera le standard climatique en 2050.

Est-ce qu'on agit pour autant ? C'est encore autre chose ! Et c'est peut-être lié à l'insuffisance de nos réflexes éthiques.

Ce qui constitue nos éthiques, ce qui est au cœur du christianisme et du judaïsme, mais qu'on retrouve dans le zoroastrisme, l'islam, le taoïsme, le confucianisme, et toutes les grandes sagesses, c'est la règle d'or : ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît. Or, le problème de la règle d'or, c'est qu'elle ne concerne essentiellement que les interactions entre deux individus, et leurs interactions immédiates ; elle ne concerne pas les interactions futures, et a fortiori à long terme ; elle ne concerne pas non plus l'impact de nos actions sur le vivant. Or seule la règle d'or nous oblige.

Il ne nous échappe pas qu'on n'obéit pas tous à la règle d'or, mais quand on en franchit les limites, il y a comme une sorte de structure anthropologique qui conduit au moins au besoin de se justifier. Pensez aux nazis : ils ont dépensé une énergie folle à justifier la Shoah.[15] Dans la fable du loup et de l'agneau, avant de croquer l'agneau, il faut absolument que le loup justifie son acte, même si sa justification est nulle. Le problème avec les conséquences d'une action sur les générations futures, c'est qu'il n'y a même plus cette obligation de se justifier.

15. Celui qui a bien montré ça, c'est saint François. Dans les *Fioretti* on nous raconte qu'un soir, saint François et un de ses frères se font agresser par deux routards. Une fois au sol et en sang, il invite les deux routards au souper et au coucher. Là, tout le mécanisme pour justifier la violence est enrayé.

Il y a eu des tentatives pour palier cette carence. Par exemple, la *deep ecology*. Mais au bout du compte, c'est effrayant, on brise la règle d'or. On ne comble pas un vide, on tue le ressort de l'éthique, il n'y a plus de règle d'or possible, et ça peut déboucher sur des comportements monstrueux. Si effectivement vous êtes persuadé que toutes les espèces ont un droit égal à l'existence et que l'espèce humaine, par ses frasques aujourd'hui, met en cause l'existence d'une grande partie des espèces,[16] vous pouvez conclure que c'est du devoir de l'humanité de réduire drastiquement ses effectifs : il faut supprimer 90% de l'espèce humaine ! Je prends la conséquence extrême, mais on n'en est pas loin dans certains textes de la *deep ecology*.

16. Et c'est la vérité, on peut l'établir par le calcul.

Un autre versant possible, c'est ce que propose Hans Jonas – philosophiquement plus solide que la *deep ecology*. J'ai une grande admiration pour Hans Jonas, il a vu des choses avant que tout le monde ne les voie, mais j'ai des doutes sur son concept de « tyrannie bienveillante et bien informée ». Lui

aussi aboutit à bafouer pour un temps la règle d'or, quand il fait appel au pieux mensonge, en se référant aux *Lois,* avec un conseil nocturne qui régirait l'humanité sans avoir aucun compte à lui rendre. Je pense qu'il vaut mieux tout faire pour essayer d'assumer le changement et la responsabilité pour les générations futures avec des mécanismes démocratiques affinés. Le Grenelle, c'est intéressant sur ce plan.

Le problème éthique n'est pas simple, parce qu'il faut absolument intégrer les générations futures, et l'impact de nos actions sur les autres êtres vivants (de quel droit va-t-on détruire en ce siècle 30 à 60% des espèces ?), mais sans jamais oublier le cœur anthropocentré de la règle d'or. Je ne connais aucune construction totalement satisfaisante sur le sujet…

L&V : L'absence d'évidence éthique peut donc conduire à la violence idéologique, et en particulier à un hygiénisme très autoritaire…

D. B. : Il y a un risque fort pour les années à venir. Aujourd'hui, avec la notion de développement durable, c'est une approche anthropocentrée qui l'a emporté sur le plan international. Ce qu'on essaye de sauver c'est l'humanité. On n'a pas à sauver la terre, il n'y a pas de souci à se faire pour la terre. Le seul problème, c'est qu'on est en train de détruire les conditions les plus propices à notre existence, et plus on ira dans ce sens, plus on suscitera des réactions violentes de rejet, de haine de soi, de misanthropie. On va apparaître à nos propres yeux comme une espèce assassine. On va être découragé de notre propre humanité. Il y aura probablement un terrorisme qui se nourrira d'écologie. Plus les choses deviendront méchantes, plus on s'en prendra à d'autres hommes.

Ce ne sera plus le sacrifice humain réglé par les rites religieux… ce sera le sacrifice humain massif. Il ne serait pas étonnant qu'il y ait des centaines de millions de morts dans le siècle, du fait des pandémies, des guerres, d'effondrements alimentaires, ou de leur cumul. Les humanistes, les chrétiens, vont devoir se serrer les coudes, parce qu'on va assister à un feu d'artifices de contradictions et d'absurdités. Plus ça va tanguer, plus on aura de difficultés, et plus les délires surgiront de toutes parts.

L&V : Au fond, comme le disait René Girard dans *Réforme*, l'Apocalypse n'a jamais été autant d'actualité…

D. B. : J'ai une grande admiration pour René Girard. J'ai lu son dernier livre *Achever Clausewitz*. Comme toujours, Girard a une lecture prodigieuse des textes. Il a vu cette tension extraordinaire entre les premières pages où Clausewitz met à plat le concept de guerre, et cet effort de toute sa vie pour se dire : non, il y a des institutions, il y a des freins, on peut éviter de monter aux extrêmes. Mais non, nous montons aux extrêmes, nous sommes dedans, nous sommes d'autant plus dedans que la guerre institutionnelle classique n'existe plus, et c'est pour ça qu'on pourrait assister à un déchaînement de la violence. La guerre était un exercice de régulation de la violence collective.

Mais ce qu'il y a de plus étonnant avec l'apocalypse, c'est l'idée d'un entrelacs très fort entre les hommes et la nature. Or, nous y sommes ! Katrina, ce n'est pas seulement un risque naturel, je suis désolé. Ce sont des actions humaines qui ont altéré les conditions naturelles de telle sorte que Katrina a été possible. Tout ce que nous allons dérouiller dans ce siècle de changement climatique, ce sera la conséquence très directe de nos émissions de gaz à effet de serre.

Et c'est là où on en arrive à l'aspect spirituel. On s'est fortement posé la question de la théodicée au moment du tremblement de terre de Lisbonne, parce qu'on a été confronté pour la première fois à une mort en masse, probablement 10.000 ou 20.000 mais à l'époque on a pensé que ça avait été jusqu'à 100.000 morts. Pensez à la réponse de Rousseau à Voltaire. Dans sa *Petite métaphysique des tsunamis*,[17] Jean-Pierre Dupuy constate que les Américains ont reposé la question de la théodicée face au tsunami asiatique, alors que nous, Européens, sommes restés rousseauistes.

17. Seuil, 2005. Cf. présentation sur http://developpementdurable.revues.org/document2124.html

Mais imaginez que ça tourne mal, et qu'on ait des centaines de millions de morts durant le XXIème siècle ; ils apparaîtront comme la conséquence non pas tellement de l'incurie de l'humanité mais du fait qu'on a simplement voulu s'extraire de la vallée de larmes, qu'on a voulu acquérir un confort minimal. Et la conséquence, ce sera des centaines de millions de morts, un effondrement de l'humanité ! Comment dans ces conditions

pourra-t-on encore poser la question de Dieu ? Ça risque d'être une épreuve spirituelle inouïe. L'idée d'une sauvagerie divine ne manquera pas de réapparaître.

L&V : Une question d'avenir pour les théologiens... si on accepte de les écouter encore !

D. B. : Certains hommes accepteront encore de les écouter, ils seront peut-être peu nombreux, mais il faut que les théologiens continuent à travailler au moins pour ces hommes là. C'est une vraie question. C'est une question centrale.

L&V : Plutôt qu'une théodicée, il s'agira d'envisager une dimension plus christologique de l'histoire, un vendredi saint de l'humanité, non plus celui de l'Esprit, mais celui de la nature. Le rêve moderne de construction du bonheur s'évanouit, il n'y a plus d'autre espérance que surnaturelle...

D. B. : Je crois que la construction du bonheur est derrière nous. On a 10 ou 15 ans pour éviter les degrés les plus élevés du malheur. Et on n'en a pas plus. On peut agir dès maintenant, déboucher en 2009-2010 sur un accord après-Kyoto et petit à petit lancer une dynamique. On en prendra moins dans la figure. Ce n'est pas impossible. Il y a une véritable évolution. Au Grenelle, personne ne se serait permis de remettre le diagnostic en cause, alors qu'à la commission Coppens, ça n'arrêtait pas. Juste trois ans avant. Mais toute l'économie mondiale va dans un sens totalement opposé. Pourtant tout n'est pas joué. À chaque acteur de jouer son rôle.

L&V : C'est ce qu'il y a à prêcher de toute urgence.

D. B. : Oui, j'apprécie le terme. Moi, je prêche sur ces sujets. C'est vraiment l'urgence de ce qu'il y a à prêcher. De ce côté là, Jean-Paul II avait bien compris les choses, il a produit beaucoup de textes.[18] Mais on a l'impression que l'Eglise n'embraye pas, que les chrétiens n'ont pas compris. Alors qu'ils peuvent contribuer aux bifurcations, qu'ils ont un rôle évident pour changer les mentalités quant au rapport à la technique et à la nature.

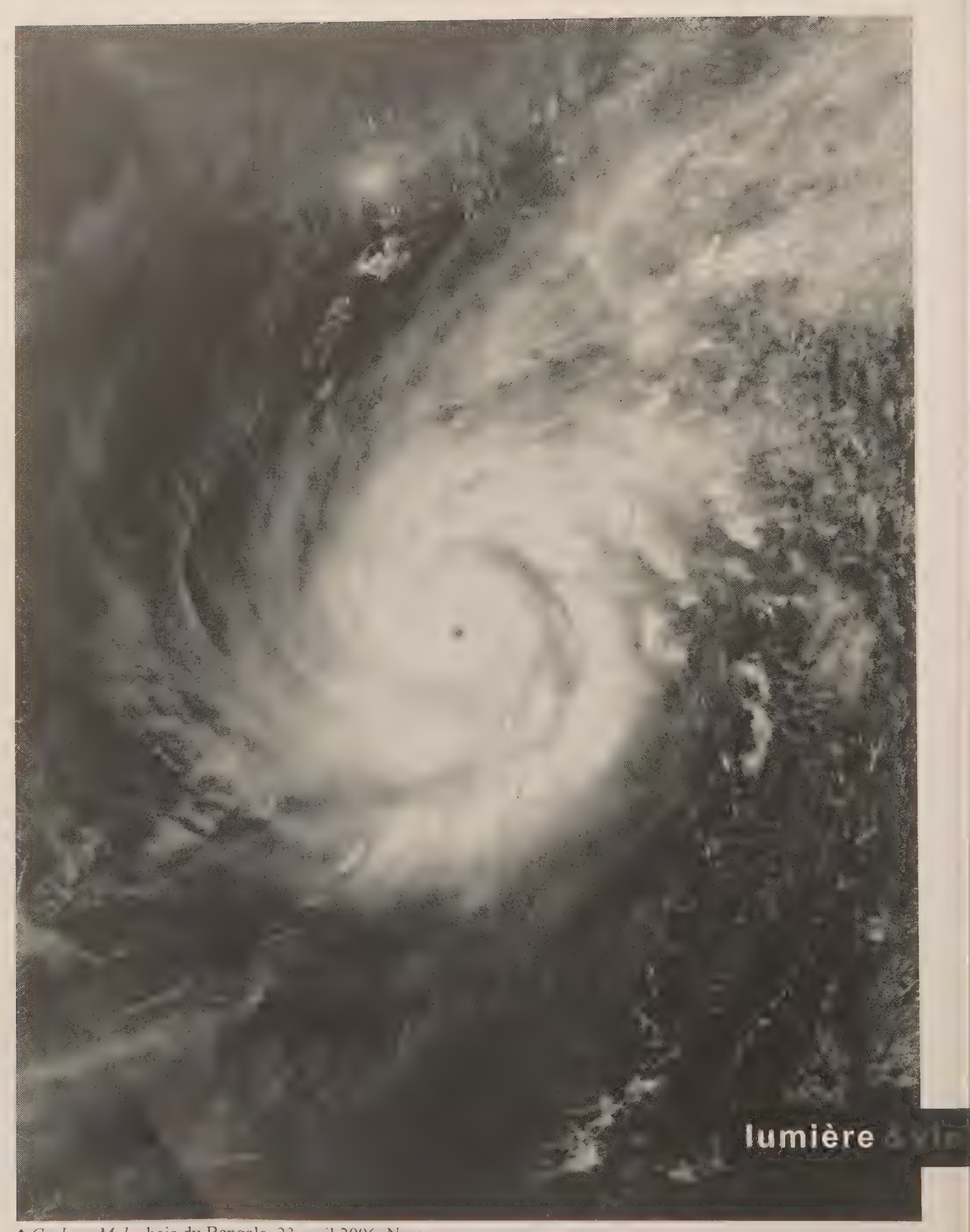
18. Cf. Jean BASTAIRE, *Les gémissements de la création. Vingt textes sur l'écologie de Jean Paul II*, Parole et Silence, 2006. On cite souvent le message du 1er janvier 1990 pour la 23ème journée mondiale de la paix, l'audience générale du 17 janvier 2001 invitant à la conversion écologique, ainsi que quelques passages d'encycliques (par exemple *Centesimus annus*, n°36 à 38).

19. Cerf, 2004.

20. L'article de Lynn WHITE « The Historical Roots of our Ecological Crisis », est paru originellement dans la revue *Science*, 10 mars 1967, vol. 155, N° 3767, pp. 1203-1207. Cet article est paru en français sous le titre « Les racines historiques de notre crise écologique » dans l'ouvrage de Jean-Yves GOFFI, *Le Philosophe et ses animaux. Du statut éthique de l'anima,* Editions Jacqueline Chambon, Nîmes, 1994 (trad. par J. Morizot), et dans la revue KRISIS, N° 15 : *Ecologie ?*, Paris, septembre 1993 (trad. par A. de Benoist). (Ndlr)

Un des seuls auteurs un peu engagé, c'est Jean Bastaire, qui a écrit *Pour une écologie chrétienne.*[19] Il revient à l'article de Lynn White[20] sur les racines de la crise écologique, vues du côté d'une interprétation latine et occidentale du christianisme. Ce qui n'est peut-être pas totalement faux, mais est plus complexe que ça. Pour Jean Bastaire, Lynn White est victime d'une vision rétrospective. Il relit le christianisme à partir des effets de la théologie cartésienne. Mais ce que dit saint François, on le trouve déjà dans la patristique. Il y a là tout un chantier pour

Dominique BOURG les théologiens…



↑ *Cyclone Mala,* baie du Bengale, 23 avril 2006. Nasa.

JEAN-PAUL II

La conversion écologique

Audience générale du mercredi 17 janvier 2001

Psaume 148, v.1-5
Alléluia! Louez le Seigneur du haut des cieux, louez-le dans les hauteurs.
Vous, tous ses anges, louez-le, louez-le, tous les univers.
Louez-le, soleil et lune, louez-le, tous les astres de lumière ;
vous, cieux des cieux, louez-le, et les eaux des hauteurs des cieux.
Qu'ils louent le nom du Seigneur : sur son ordre ils furent créés.

1. Dans l'hymne de louange, qui vient d'être proclamé (*Ps* 148, 1-5), le Psalmiste convoque, en les appelant par leur nom, toutes les créatures. En haut, se trouvent les anges, le soleil, la lune, les étoiles et le ciel; sur la terre évoluent vingt-deux créatures, le même nombre que celui des lettres de l'alphabet hébraïque, pour indiquer la plénitude et la totalité. Le fidèle est comme «le pasteur de l'être», c'est-à-dire celui qui conduit tous les êtres à Dieu, les invitant à entonner un «alléluia» de louanges. Le Psaume nous introduit comme dans un temple cosmique qui a le ciel pour abside, les régions du monde pour nefs, et à l'intérieur duquel le chœur des créatures élève un chant vers Dieu.

Cette vision pourrait être, d'un côté, la représentation d'un paradis perdu et, de l'autre, celle du paradis promis. Ce n'est pas un hasard si l'horizon d'un univers paradisiaque, qui est situé par la Genèse (c. 2) aux origines mêmes du monde, par Isaïe (c. 11) et par l'Apocalypse (cc. 21-22) est situé à la fin de l'histoire. On voit ainsi que l'harmonie de l'homme avec son prochain, avec la création et avec Dieu est le dessein poursuivi par le Créateur. Ce projet a été, et est sans cesse bouleversé par le péché humain qui s'inspire d'un plan alternatif, présenté dans le livre même de la Genèse (cc. 3-11), dans lequel est décrite l'affirmation d'une tension progressive en conflit avec Dieu, avec son semblable et même avec la nature.

2. Le contraste entre les deux projets apparaît clairement dans la vocation à laquelle l'humanité, selon la Bible, est appelée et dans les conséquences provoquées par son infidélité à cet appel. La créature humaine reçoit pour mission de gouverner la création afin d'en développer toutes les potentialités. Il s'agit d'un pouvoir délégué par le Roi divin aux origines mêmes de la création, lorsque l'homme et la femme, qui sont à l'»image de Dieu» (*Gn* 1, 27), reçoivent l'ordre d'être féconds, de se multiplier, de remplir la terre, de la soumettre et de dominer les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tout être vivant qui rampe sur terre (cf. *Gn* 1, 28). Saint Grégoire de Nysse, l'un des trois grands Pères de Cappadoce, commentait: «Dieu a fait l'homme de telle sorte qu'il est apte au pouvoir royal sur la terre... L'homme a été créé à l'image de celui qui gouverne l'univers. Tout manifeste que, depuis l'origine, sa nature est marquée par la royauté... Il est l'image vivante qui participe à l'archétype par sa dignité» (*De hominis opificio*, 4: *PG* 44, 136).

3. Toutefois, la seigneurie de l'homme n'est pas «absolue, mais c'est un ministère ; elle est le reflet véritable de la seigneurie unique et infinie de Dieu. De ce fait, l'homme doit la vivre avec sagesse et amour, participant à la sagesse et à l'amour incommensurables de Dieu» (*Evangelium vitae*, n. 52). Dans le langage biblique, «donner un nom» aux créatures (cf. *Gn* 2, 19-20) est le signe de cette mission de connaissance et de transformation de la réalité créée. Ce n'est pas la mission d'un patron absolu et sans appel, mais d'un ministre du Royaume de Dieu, appelé à poursuivre l'œuvre du Créateur, une oeuvre de vie et de paix. Sa tâche, définie dans le Livre de la Sagesse, est celle de gouverner «le monde avec sainteté et justice» (*Sg* 9, 3).

Malheureusement, si le regard parcourt les régions de notre planète, il s'aperçoit immédiatement que l'humanité a déçu l'attente divine. A notre époque, en particulier, l'homme a détruit sans hésitation des plaines et des vallées boisées, il a pollué les eaux, défiguré l'environnement de la planète, rendu l'air irrespirable, bouleversé les systèmes hydro-géologiques et atmosphériques, désertifié des espaces verdoyants, accompli des formes d'industrialisation sauvage, en humiliant - pour utiliser une image de Dante Alighieri (Paradis XXII, 151) - ce «parterre» qui est la terre, notre demeure.

4. C'est pourquoi, il faut encourager et soutenir la «conversion écologique», qui au cours de ces dernières décennies a rendu l'humanité plus sensible à l'égard de la catastrophe vers laquelle elle s'acheminait. L'homme n'est plus le «ministre» du Créateur. En despote autonome, il est en train de comprendre qu'il doit finalement s'arrêter devant le gouffre. «Il faut saluer aussi positivement l'attention grandissante à la qualité de la vie, à l'écologie, que l'on rencontre surtout dans les sociétés au développement avancé, où les attentes des personnes sont à présent moins centrées sur les problèmes de la survie que sur la recherche d'une amélioration d'ensemble des conditions de vie» (*Evangelium vitae*, n. 27). Ce qui est en jeu n'est donc pas seulement une écologie «physique», attentive à sauvegarder l'habitat des divers êtres vivants, mais également une écologie «humaine» qui rende plus digne l'existence des créatu-

res, en protégeant le bien primordial de la vie dans toutes ses manifestations et en préparant aux futures générations un environnement qui se rapproche davantage du dessein du Créateur.

5. Dans cette harmonie retrouvée avec la nature et avec soi-même, les hommes et les femmes doivent recommencer à se promener dans le jardin de la création, en cherchant à faire en sorte que les biens de la terre soient disponibles pour tous et pas seulement pour certains privilégiés, précisément comme le suggérait le Jubilé biblique (cf. *Lv* 25, 8-13.23). Parmi ces merveilles, nous découvrons la voix du Créateur, transmise du ciel et de la terre, du jour et de la nuit : un langage qui n'est «nulle voix qu'on puisse entendre», capable de franchir toutes les frontières (cf. *Ps* 19 [18], 2-5).

Le Livre de la Sagesse, repris par Paul, célèbre cette présence de Dieu dans l'univers en rappelant que «la grandeur et la beauté des créatures font, par analogie, contempler leur Auteur» (*Sg* 13, 5; cf. *Rm* 1, 20). C'est ce que chante la tradition juive des Chassidim: «Où que j'aille, Toi! Où que je m'arrête, Toi..., où que je me tourne, quoi que j'admire, Toi seul, encore Toi, toujours Toi» (M. Buber, *Les récits des Chassidim*, Milan 1979, p. 256).

Jean-Paul II



↑ *Archibasilique Saint Jean du Latran, Rome.*

Extraits significatifs des discours de M. Sarkozy sur la laïcité positive.

1. Au Palais du Latran, jeudi 20 décembre 2007.

(…) En me rendant ce soir à Saint-Jean de Latran, en acceptant le titre de chanoine d'honneur de cette basilique, qui fut conféré pour la première fois à Henri IV et qui s'est transmis depuis lors à presque tous les chefs d'Etat français, j'assume pleinement le passé de la France et ce lien si particulier qui a si longtemps uni notre nation à l'Eglise. C'est par le baptême de Clovis que la France est devenue Fille aînée de l'Eglise. (…) Au-delà de ces faits historiques, c'est surtout parce que la foi chrétienne a pénétré en profondeur la société française, sa culture, ses paysages, sa façon de vivre, son architecture, sa littérature, que la France entretient avec le siège apostolique une relation si particulière. Les racines de la France sont essentiellement chrétiennes. Et la France a apporté au rayonnement du christianisme une contribution exceptionnelle. Contribution spirituelle et morale par le foisonnement de saints et de saintes de portée universelle (…). Contribution littéraire et artistique (…).

Tout autant que le baptême de Clovis, la laïcité est également un fait incontournable dans notre pays. Je sais les souffrances que sa mise en œuvre a provoquées en France chez les catholiques, chez les prêtres, dans les congrégations, avant comme après 1905. Je sais que l'interprétation de la loi de 1905 comme un texte de liberté, de tolérance, de neutralité est en partie une reconstruction rétrospective du passé. C'est surtout par leur sacrifice dans les tranchées de la Grande guerre, par le partage des souffrances de leurs concitoyens, que les prêtres et les religieux de France ont désarmé l'anticléricalisme ; et c'est leur intelligence commune qui a permis à la France et au Saint-Siège de dépasser leurs querelles et de rétablir leurs relations.

Pour autant, il n'est plus contesté par personne que le régime français de la laïcité est aujourd'hui une liberté : liberté de croire ou de ne pas croire, liberté de pratiquer une religion et liberté d'en changer, liberté de ne pas être heurté dans sa conscience par des pratiques ostentatoires, liberté pour les parents de faire donner à leurs enfants une éducation conforme à leurs convictions, liberté de ne pas être discriminé par l'administration en fonction de sa croyance. La France a beaucoup changé. Les Français ont des convictions plus diverses qu'autrefois. Dès lors la laïcité s'affirme comme une nécessité et une chance. Elle est devenue une condition de la paix civile. Et c'est pourquoi le peuple français a été aussi ardent pour défendre la liberté scolaire que pour souhaiter l'interdiction des signes ostentatoires à l'école.

Cela étant, la laïcité ne saurait être la négation du passé. Elle n'a pas le pouvoir de couper la France de ses racines chrétiennes. Elle a tenté de le faire. Elle n'aurait pas dû. Comme Benoît XVI, je considère qu'une

nation qui ignore l'héritage ethique, spirituel, religieux de son histoire commet un crime contre sa culture, contre ce mélange d'histoire, de patrimoine, d'art et de traditions populaires, qui imprègne si profondément notre manière de vivre et de penser. Arracher la racine, c'est perdre la signification, c'est affaiblir le ciment de l'identité nationale, et dessécher davantage encore les rapports sociaux qui ont tant besoin de symboles de mémoire.

C'est pourquoi nous devons tenir ensemble les deux bouts de la chaîne : assumer les racines chrétiennes de la France, et même les valoriser, tout en défendant la laïcité enfin parvenue à maturité. Voilà le sens de la démarche que j'ai voulu accomplir ce soir à Saint-Jean de Latran. Le temps est désormais venu que, dans un même esprit, les religions, en particulier la religion catholique qui est notre religion majoritaire, et toutes les forces vives de la nation regardent ensemble les enjeux de l'avenir et non plus seulement les blessures du passé.

Je partage l'avis du pape quand il considère, dans sa dernière encyclique, que l'espérance est l'une des questions les plus importantes de notre temps. Depuis le siècle des Lumières, l'Europe a expérimenté beaucoup d'idéologies. Elle a mis successivement ses espoirs dans l'émancipation des individus, dans la démocratie, dans le progrès technique, dans l'amélioration des conditions économiques et sociales, dans la morale laïque. Elle s'est fourvoyée gravement dans le communisme et dans le nazisme. Aucune de ces différentes perspectives – que je ne mets évidemment pas sur le même plan – n'a été en mesure de combler le besoin profond des hommes et des femmes de trouver un sens à l'existence.

Bien sûr, fonder une famille, contribuer à la recherche scientifique, enseigner, se battre pour des idées, en particulier si ce sont celles de la dignité humaine, diriger un pays, cela peut donner du sens à une vie. Ce sont ces petites et ces grandes espérances « qui, au jour le jour, nous maintiennent en chemin » pour reprendre les termes même de l'encyclique du Saint Père. Mais elles ne répondent pas pour autant aux questions fondamentales de l'être humain sur le sens de la vie et sur le mystère de la mort. Elles ne savent pas expliquer ce qui se passe avant la vie et ce qui se passe après la mort.

Ces questions sont de toutes les civilisations et de toutes les époques. Et ces questions essentielles n'ont rien perdu de leur pertinence. Bien au contraire. Les facilités matérielles de plus en plus grandes qui sont celles des pays développés, la frénésie de consommation, l'accumulation de biens, soulignent chaque jour davantage l'aspiration profonde des femmes et des hommes à une dimension qui les dépasse, car moins que jamais elles ne la comblent. (…)
Ma conviction profonde, dont j'ai fait part notamment dans ce livre d'entretiens que j'ai publié sur la République, les religions et l'espérance, c'est que la frontière entre la foi et la non-croyance n'est pas et ne sera jamais entre ceux qui croient et ceux qui ne croient pas, parce qu'elle traverse en vérité chacun de nous. Même celui qui affirme ne pas croire ne peut soutenir en même temps qu'il ne s'interroge pas sur l'essentiel. Le fait spirituel, c'est la tendance naturelle de tous les hommes à rechercher une transcendance. Le fait religieux, c'est la réponse des religions à cette aspiration fondamentale.

Or, longtemps la République laïque a sous-estimé l'importance de l'aspiration spirituelle. Même après le rétablissement des relations diplomatiques entre la France et le Saint-Siège, elle s'est montrée plus

méfiante que bienveillante à l'égard des cultes. Chaque fois qu'elle a fait un pas vers les religions, qu'il s'agisse de la reconnaissance des associations diocésaines, de la question scolaire, des congrégations, elle a donné le sentiment qu'elle agissait parce qu'elle ne pouvait pas faire autrement. Ce n'est qu'en 2002 qu'elle a accepté le principe d'un dialogue institutionnel régulier avec l'Eglise catholique.

Qu'il me soit également permis de rappeler les critiques virulentes dont j'ai été l'objet au moment de la création du Conseil français du culte musulman. Aujourd'hui encore, la République maintient les congrégations sous une forme de tutelle, refuse de reconnaître un caractère cultuel à l'action caritative ou aux moyens de communication des Eglises, répugne à reconnaître la valeur des diplômes délivrés dans les établissements d'enseignement supérieur catholique alors que la Convention de Bologne le prévoit, n'accorde aucune valeur aux diplômes de théologie.

Je pense que cette situation est dommageable pour notre pays. Bien sûr, ceux qui ne croient pas doivent être protégés de toute forme d'intolérance et de prosélytisme. Mais un homme qui croit, c'est un homme qui espère. Et l'intérêt de la République, c'est qu'il y ait beaucoup d'hommes et de femmes qui espèrent. La désaffection progressive des paroisses rurales, le désert spirituel des banlieues, la disparition des patronages, la pénurie de prêtres, n'ont pas rendu les Français plus heureux. C'est une évidence.

Et puis je veux dire également que, s'il existe incontestablement une morale humaine indépendante de la morale religieuse, la République a intérêt à ce qu'il existe aussi une réflexion morale inspirée de convictions religieuses. D'abord parce que la morale laïque risque toujours de s'épuiser ou de se changer en fanatisme quand elle n'est pas adossée à une espérance qui comble l'aspiration à l'infini. Ensuite parce qu'une morale dépourvue de liens avec la transcendance est davantage exposée aux contingences historiques et finalement à la facilité. Comme l'écrivait Joseph Ratzinger dans son ouvrage sur l'Europe, « le principe qui a cours maintenant est que la capacité de l'homme soit la mesure de son action. Ce que l'on sait faire, on peut également le faire ». A terme, le danger est que le critère de l'éthique ne soit plus d'essayer de faire ce que l'on doit faire, mais de faire ce que l'on peut faire. C'est une très grande question.

Dans la République laïque, l'homme politique que je suis n'a pas à décider en fonction de considérations religieuses. Mais il importe que sa réflexion et sa conscience soient éclairées notamment par des avis qui font référence à des normes et à des convictions libres des contingences immédiates. Toutes les intelligences, toutes les spiritualités qui existent dans notre pays doivent y prendre part. Nous serons plus sages si nous conjuguons la richesse de nos différentes traditions.

C'est pourquoi j'appelle de mes vœux l'avènement d'une laïcité positive, c'est-à-dire une laïcité qui, tout en veillant à la liberté de penser, à celle de croire et de ne pas croire, ne considère pas que les religions sont un danger, mais plutôt un atout. Il ne s'agit pas de modifier les grands équilibres de la loi de 1905. Les Français ne le souhaitent pas et les religions ne le demandent pas. Il s'agit en revanche de rechercher le dialogue avec les grandes religions de France et d'avoir pour principe de faciliter la vie quotidienne des grands courants spirituels plutôt que de chercher à la leur compliquer. (...)

2. À Riyad, le lundi 14 janvier 2008, devant le Conseil consultatif d'Arabie saoudite.

« (…) Sans doute, Musulmans, Juifs et Chrétiens ne croient-ils pas en Dieu de la même façon. Sans doute n'ont-ils pas la même manière de vénérer Dieu, de le prier, de le servir. Mais au fond, qui pourrait contester que c'est bien le même Dieu auquel s'adressent leurs prières ? Que c'est bien le même besoin de croire. Que c'est le même besoin d'espérer qui leur fait tourner leurs regards et leurs mains vers le Ciel pour implorer la miséricorde de Dieu, le Dieu de la Bible, le Dieu des Evangiles et le Dieu du Coran ?

Finalement, le Dieu unique des religions du Livre. Dieu transcendant qui est dans la pensée et dans le cœur de chaque homme. Dieu qui n'asservit pas l'homme mais qui le libère. Dieu qui est le rempart contre l'orgueil démesuré et la folie des hommes. Dieu qui par-delà toutes les différences ne cesse de délivrer à tous les hommes un message d'humilité et d'amour, un message de paix et de fraternité, un message de tolérance et de respect.

Ce message, il a souvent été dénaturé. Ce message, il a souvent été détourné. Beaucoup de crimes dans l'Histoire ont été commis au nom de la religion, qui n'avaient en réalité rien à voir avec elle, qui étaient un reniement, qui étaient une trahison de la religion. Les crimes qui ont été commis au nom de la religion n'étaient pas dictés par la piété, ces crimes n'étaient pas dictés par le sentiment religieux, ces crimes n'étaient pas dictés par la foi, ils étaient dictés par le sectarisme, par le fanatisme, par la volonté de puissance sans limite. Souvent le sentiment religieux a été instrumentalisé, souvent il a servi de prétexte pour atteindre d'autres objectifs et pour satisfaire d'autres intérêts. Et aujourd'hui, encore, je l'affirme devant vous, ce n'est pas le sentiment religieux qui est dangereux. C'est son utilisation à des fins politiques régressives au service d'une nouvelle barbarie. Tous ces excès, toutes ces dérives doivent-ils nous amener à condamner la religion ? Je l'affirme, je réponds non, car le remède serait pire que le mal. Le sentiment religieux n'est pas plus condamnable à cause du fanatisme que le sentiment national ne l'est à cause du nationalisme.
En tant que chef d'un Etat qui repose sur le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, je n'ai pas à exprimer ma préférence pour une croyance plutôt que pour une autre. Je dois les respecter toutes, je dois garantir que chacun puisse librement croire ou ne pas croire, que chacun puisse pratiquer son culte dans la dignité. Je respecte ceux qui croient au Ciel autant que ceux qui n'y croient pas. J'ai le devoir de faire en sorte que chacun, qu'il soit juif, catholique, protestant, musulman, athée, franc-maçon ou rationaliste, se sente heureux de vivre en France, se sente libre, se sente respecté dans ses convictions, dans ses valeurs, dans ses origines.

Mais j'ai le devoir aussi de préserver l'héritage d'une longue histoire, d'une culture, et, j'ose le mot, d'une civilisation. Et je ne connais pas de pays dont l'héritage, dont la culture, dont la civilisation n'aient pas de racines religieuses. Je ne connais pas de culture, pas de civilisation où la morale, même si elle incorpore bien d'autres influences philosophiques, n'ait un tant soit peu une origine religieuse. Dans le fond de chaque civilisation il y a quelque chose de religieux, quelque chose qui vient de la religion. Et dans chaque civilisation il y a aussi quelque chose d'universel, quelque chose qui la relie à toutes les autres civilisations.

Et d'ailleurs depuis que la civilisation est apparue face à la barbarie, depuis que les relations entre les hommes ont cessé d'être exclusivement fondées sur la brutalité et sur la violence, depuis que par un effort toujours recommencé sur lui-même l'Homme a cherché, sans toujours y parvenir, à domestiquer ses instincts, les civilisations se rencontrent, dialoguent, échangent, se fécondent les unes les autres. Il n'y a pas de civilisation qui ne soit le produit d'un métissage. L'Occident a recueilli l'héritage grec grâce à la civilisation musulmane. Et ce que fut la civilisation de la Grèce antique, elle le devait pour une large part à ce qu'elle avait hérité de l'Egypte et de l'Orient.

C'est peut-être dans le religieux que ce qu'il y a d'universel dans les civilisations est le plus fort. Ce sont les religions, malgré tous les forfaits qui ont pu être perpétrés en leur nom, qui nous ont les premières appris les principes de la morale universelle, l'idée universelle de la dignité humaine, la valeur universelle de la liberté et de la responsabilité, de l'honnêteté et de la droiture. (...)

Cette vérité qu'il y a dans toutes les religions, les croyances et les cultures quelque chose d'universel qui permet à tous les hommes de se reconnaître comme faisant partie de l'Humanité, de se parler, de se comprendre, de se respecter, de s'aimer. Je le dis devant votre Conseil, cette vérité, car c'est bien une vérité, nous avons tous, en Arabie Saoudite comme en France, le devoir de la promouvoir parce que c'est par elle que nous pouvons vaincre la barbarie de ces barbares qui n'accordent aucun prix à la vie et à la dignité de la personne humaine. Cette vérité nous avons le devoir de la faire reconnaître parce que sa reconnaissance est la condition de la paix, la condition de la fraternité et la condition du progrès humain.

L'Homme n'est pas sur Terre pour détruire la vie mais pour la donner. L'homme n'est pas sur Terre pour haïr mais pour aimer. L'homme n'est pas sur Terre pour transmettre à ses enfants moins qu'il n'a reçu mais davantage. C'est au fond ce qu'enseignent toutes les grandes religions et toutes les grandes philosophies. C'est l'essence de toute culture et de toute civilisation. C'est ce sur quoi nous devons fonder la politique de civilisation dont le monde a aujourd'hui un urgent besoin.

(...) il ne s'agit pas de chercher à imposer un modèle unique de civilisation. Ce serait répéter une fois de plus l'erreur tragique qui dans le passé a provoqué tant de malheurs. Ce serait nier les identités. Ce serait faire le jeu de tous les extrémismes. Ce serait susciter non la paix et la fraternité mais la violence, la guerre et le terrorisme car rien n'est plus dangereux qu'une identité blessée, qu'une identité humiliée. Une identité humiliée, c'est une identité radicalisée. Si la globalisation provoque tant de critiques, tant de crispations, tant de rejets, c'est d'abord parce qu'elle est trop souvent ressentie comme une menace pour les identités.

La vie de l'Homme n'a pas qu'une dimension matérielle. Il ne suffit pas à l'Homme de consommer pour être heureux.Une politique de civilisation, c'est une politique qui se donne pour but de civiliser la globalisation. C'est une politique qui intègre la dimension intellectuelle, morale, spirituelle. C'est une politique qui cherche à conjurer la menace du choc des civilisations en mettant l'accent sur ce qui réunit les hommes, par-delà ce qui les oppose. Une politique de civilisation, c'est une politique de la diversité, c'est une politique qui fait du respect de la diversité des opinions, des cultures, des croyances, des religions un principe universel. (...) la diversité ce n'est pas seulement une valeur occiden-

tale. C'est une valeur qui doit être commune à toutes les civilisations. (…) c'était une valeur qui était à l'honneur à Alexandrie, à Constantine, à Cordoue. C'est une valeur que j'ai voulu faire respecter en France en créant le Conseil du Culte Musulman. C'est la valeur qui m'inspire quand je veux faciliter la construction de mosquées en France pour que les musulmans français puissent prier dans des lieux de culte décents. (…) La diversité est une nécessité civilisatrice. (…)

Une politique de civilisation, c'est une politique de solidarité, une politique de partage. C'est une politique qui ne veut pas seulement s'occuper des conséquences mais qui veut aussi s'attaquer aux causes, aux causes de la misère, aux causes de l'inégalité. C'est une politique qui reconnaît tous les hommes et tous les peuples égaux en droits, égaux en devoirs, égaux en dignité, c'est une politique qui place la vie au-dessus de tout. C'est une politique des intérêts vitaux de l'humanité. C'est une politique de responsabilité vis-à-vis des générations futures, vis-à-vis de la planète. C'est une politique qui veut lutter contre les dérives de la modernité, qui veut lutter contre les excès de la technique, de l'économie, de la finance, qui veut lutter contre la pollution, contre la dégradation de l'environnement. C'est une politique du développement durable. Mais une politique de civilisation, c'est d'abord une politique de justice. Car le sentiment d'injustice nourrit la haine.

Justice pour le peuple palestinien, c'est la condition de la paix et de la sécurité d'Israël. (…) La justice, nous la devons à tous les peuples opprimés, à tous les exploités, à tous ceux qui souffrent de ne pas voir reconnue leur dignité d'être humain. La justice, nous la devons à toutes les femmes, à tous les enfants martyrisés dans le monde, si nous voulons pouvoir vivre en paix sur cette Terre, si nous voulons pouvoir arracher du cœur des hommes le ressentiment et la vengeance. (…)

Ce ne sera plus le Nord qui viendra donner des leçons au Sud, ce sera un échange où chacun apprendra de l'autre, ce sera un effort partagé où chacun contribuera à forger une destinée commune. Chacun, remontant aux sources de ce qu'il est et de ce qu'il croit, retrouvera les origines communes, ce qui rapproche les religions du Livre et les civilisations qui en sont issues, et tous ensemble, je dis bien tous ensemble, héritiers du judaïsme, du christianisme, de l'Islam, nous ressouvenant de ce que nous devons à l'Egypte, à la Grèce et à Rome, ayant tous ensemble dans le cœur quelque chose qui nous rattache à Alexandrie, à Jérusalem et à Cordoue, nous apprendrons à parler d'une même voix à tous les hommes d'un grand rêve de civilisation plus fort que la bêtise, plus fort que la violence, plus fort que la haine.

La politique de civilisation, c'est ce que font tous ceux qui au sein même de l'Islam - comme des autres religions - luttent contre le fanatisme et contre le terrorisme, ceux qui en appellent aux valeurs fondamentales de l'Islam pour combattre l'intégrisme. L'intégrisme, c'est la négation de l'Islam. La politique de civilisation, c'est ce que font tous ceux qui œuvrent pour un Islam ouvert, un Islam qui se souvient des siècles où il était le symbole de l'ouverture d'esprit et de la tolérance, qui se souvient que ses savants traduisirent Aristote et Platon et qu'ils furent pendant des siècles, les savants de l'islam, à la pointe du progrès des sciences. La politique de civilisation, c'est ce que font tous ceux qui s'efforcent de concilier le progrès et la tradition, de faire la synthèse entre l'identité profonde de l'Islam et la modernité sans choquer la conscience des croyants. (…)

3. Au dîner annuel du CRIF, Pavillon d'Armenonville, 13 février 2008.

(...) Vous m'offrez l'occasion (...) de répondre aux multiples commentaires qui ont accompagné les discours que j'ai prononcés récemment (...). Vous avez dit (...) ne pas croire que les religions puissent être la seule parade contre le mal, et vous avez bien raison. Vous me permettrez d'ajouter, car je crois connaître aussi l'histoire des Juifs d'Europe, que si les religions sont en effet impuissantes à préserver les hommes de la haine et de la barbarie, le monde sans Dieu, que le nazisme et le communisme ont cherché à bâtir, ne s'est pas révélé tellement préférable.

Le drame du XXème siècle, de ces millions d'êtres projetés dans la guerre, la famine, la haine, la séparation, la déportation et la mort, n'est pas né d'un excès de l'idée de Dieu, mais de sa redoutable absence. Le communisme voyait la religion comme un instrument de domination d'une classe sur une autre, et l'on sait les malheurs auxquels cette théorie a conduit. Le nazisme croyait dans la hiérarchie des races, une proposition radicalement incompatible avec l'enseignement du monothéisme judéo-chrétien.

Alors, il est vrai, que parmi les résistants, parmi les patriotes, parmi les Justes, il y en avait autant qui croyaient au ciel, et autant qui n'y croyaient pas. Et il est tout aussi vrai que, parmi ceux qui trahirent les Juifs et contribuèrent, de près ou de loin, à la mise en oeuvre de la solution finale, il y en avait qui se disaient chrétiens. Mais il n'y a pas une ligne de la Torah, de l'Evangile ou du Coran, restituée dans son contexte et dans la plénitude de sa signification, qui puisse s'accommoder des massacres commis en Europe au cours du XXème siècle au nom du totalitarisme et au nom d'un monde sans Dieu. C'est mon droit de défendre cette conviction.

L'attachement à la laïcité, qui n'est que l'expression, dans la sphère religieuse, du respect et de la tolérance que l'on doit aux convictions d'autrui, doit conduire chacun, comme je l'ai fait avec votre discours (...) à porter la plus grande attention aux propos exacts que j'ai tenus à Rome et à Ryad. Ces questions sont d'une importance trop grande, trop fondamentale, pour que l'on puisse se permettre les approximations, les amalgames et les raccourcis.

Jamais je n'ai dit que la morale laïque était inférieure à la morale religieuse. Ma conviction, voyez-vous, c'est qu'elles sont complémentaires et que, quand il est difficile de discerner le bien du mal, ce qui, somme toute, n'est pas si fréquent, il est bon de s'inspirer de l'une comme de l'autre. La première préserve des certitudes toutes faites et apporte sa rationalité. La seconde oblige chaque homme, chaque société, chaque époque, à ne pas se penser uniquement comme leur propre fin. Et jamais je n'ai dit que l'instituteur était inférieur au curé, au rabbin ou à l'imam pour transmettre des valeurs. Mais ce dont ils témoignent n'est tout simplement pas la même chose. Le premier, l'instituteur, témoigne d'une morale laïque, faite d'honnêteté, de tolérance et de respect. Que ne dirait-on pas d'ailleurs si l'instituteur s'autorisait à témoigner d'une morale religieuse ? Le second, le curé, le rabbin ou l'imam, témoigne d'une transcendance dont la crédibilité est d'autant plus forte qu'elle se décline dans une certaine radicalité de vie.

Je souhaite que tous nos enfants reçoivent à l'école l'enseignement d'une morale laïque. Je note, à cet égard, qu'après avoir, à juste titre, abandonné l'enseignement officiel de la morale religieuse, on a abandonné également celui de la morale laïque. C'est pourquoi je défends l'idée que les deux morales sont, à l'évidence, complémentaires. Mais je maintiens, parce que je le crois profondément, que nos enfants ont aussi le droit de rencontrer, à un moment de leur formation intellectuelle et humaine, des religieux engagés qui les ouvrent à la question spirituelle et à la dimension de Dieu.

Dieu, c'est une idée qui peut être intéressante, suffisamment en tout cas, pour marquer de son empreinte d'immenses civilisations et l'existence de milliards d'hommes. La vie, la mort, le sens de l'existence, l'origine de l'homme, la fin de l'homme. Pas un seul homme, pas une seule femme, croyant, ou incroyant qui ne posent ces questions. Je pense que si nos jeunes peuvent, à un moment de leur vie, être initiés à ces questions-là, c'est mieux que s'ils ne le peuvent pas. Ils en feront ce qu'ils en voudront, mais nul n'est en droit de présumer à leur place.

Personne ne veut remettre en cause la laïcité. Personne ne veut abîmer ce trésor trop précieux qu'est la neutralité de l'Etat, le respect de toutes les croyances, comme celui de la non-croyance, la liberté de pratiquer comme celle d'être athée. Personne ne veut abandonner le mérite, le talent, l'amour de la patrie, comme les seules vertus que la République reconnaît et récompense. Mais est-ce que cela doit nous interdire pour autant de parler de la religion ? Est-ce que cela doit nous aveugler au point d'ignorer qu'il existe à l'évidence, après la fin des idéologies totalitaires et les désillusions de la société de consommation, une immense demande de spiritualité et de sens ? Est-ce que cela doit nous empêcher de regarder lucidement (…) la situation de l'islam de France, que je préfère de beaucoup à l'islam en France ?

Est-ce que cela doit nous détourner du rôle que nous pouvons jouer en faveur du dialogue entre les civilisations, comme je l'ai fait à Ryad, alors que ce dialogue est un enjeu majeur du XXI[ème] siècle ? Est-ce que cela doit me priver, parce que je suis Président de la République, du droit de rencontrer des prêtres, des pasteurs, des rabbins, des religieux, pour leur dire que ce qu'ils font au bénéfice des plus pauvres, que ce qu'ils font pour le réconfort des malades, pour l'éducation des jeunes, pour la réinsertion des prisonniers, est tout simplement utile et bien? Sont-ils des citoyens de seconde zone ? Est-ce que cela doit obliger le Président de la République, pour être républicain, à ne parler que de la sécurité routière, du pouvoir d'achat, de la politique spatiale, sans jamais parler des choses qui peuvent être essentielles, comme la vie, la civilisation, l'amour et l'espérance ? Est-on devenu à ce point sectaire et aveugle qu'on sorte du domaine de la politique ces questions essentielles ?

(…) mesure-t-on la chape de plomb intellectuelle qui risque de s'abattre sur notre pays pour qu'on puisse s'offusquer qu'un Président en exercice puisse dire tout simplement que l'espérance religieuse reste une question importante pour l'humanité, et que croire dans quelque chose vaut parfois mieux que croire que tout se vaut ? Voici (…) ce que j'ai dit à Rome et à Ryad. Rien de plus, rien de moins. (…)

Claude BATY



Claude BATY, pasteur de l'Union des Eglises évangéliques libres, est président de la Fédération protestante de France (FPF) depuis juillet 2007. Auparavant, il a notamment présidé l'Alliance biblique française de 1997 à 2007. Il a été également le coordinateur de la plate-forme de la FPF *Ensemble pour le Congo-Brazzaville*.

Laïcité : ce que demandent les protestants

Les discours de M. Sarkozy à Saint-Jean-de-Latran d'abord, puis à Riyad, ont suscité de nombreuses polémiques. Certaines étaient justifiées par des maladresses et des erreurs, d'autres relevaient sans doute de la volonté d'en découdre. Le président a, en quelque sorte, gommé les maladresses du premier discours (notamment) lors de son intervention, le 13 février dernier, au dîner du CRIF, où il a expliqué et confirmé sa conception de la laïcité.

Les réactions viennent d'abord de la nouveauté, aucun président avant lui ne s'était prononcé de cette manière. Comment interpréter cela ?

En premier lieu, personne n'aurait dû être surpris. Le livre qu'il a publié en 2004[1], alors qu'il était ministre de l'Intérieur, annonçait bien la couleur ! Le président a des convictions et il les exprime. Certains penseront sans doute que s'il les exprimait avec plus de retenue et de nuances, elles n'en seraient pas pour autant dévalorisées !

Le second point à noter est que ses prédécesseurs, en gardant une certaine distance, n'en affichaient pas moins clairement leur religion. Une part de la différence vient donc d'une autre façon d'être, plus franche, plus risquée aussi.

1. *La République, les religions, l'espérance*, Cerf.

La troisième explication est liée à la précédente ; elle prend en compte que M. Sarkozy n'habite effectivement plus la société qui avait façonné la pensée de ses prédécesseurs. Il ne pense plus avec la guerre des deux France comme repère et garde-fou. Il évolue à son aise dans une société où, depuis un siècle, la place et le rôle de la religion ont complètement changé. On peut dire que dans ce paysage, où ses concitoyens ont de la peine à se repérer, sa façon de communiquer n'a pas clarifié le débat. Quand la parole est pesée, comme dans le communiqué qui a suivi les vœux aux personnalités religieuses, il ne fait aucun doute que le président de la République n'a nullement l'intention de remettre en cause la laïcité.

Or pour beaucoup, et malgré cette déclaration officielle, la laïcité et la loi de 1905 seraient en péril ! Commençons par distinguer. Qui veut résister aux confusions douteuses ne doit pas confondre laïcité et loi de 1905. La laïcité est un principe qui s'impose à tous en France, c'est un point qui est précisé dans la Constitution, mais la loi de 1905 ne s'applique pas partout ni à tous de la même manière !

Cette loi de 1905, en séparant les Eglises et l'Etat avait organisé les cultes protestant et israélite sous forme d'associations cultuelles (Titre IV). Or l'Alsace-Moselle étant allemande à cette période, la loi ne s'est pas appliquée à cette région. L'Alsace-Moselle fonctionne donc aujourd'hui encore avec un régime « concordataire ». Elle n'est pas seule, puisque des dispositions spécifiques ont été mises en place dans les DOM-TOM. Cela représente une belle diversité qui a priori ne remet pas en cause l'esprit de la laïcité et montre qu'il peut vivre sous différentes formes juridiques.

Il faut également rappeler que l'Eglise catholique ayant refusé cette loi, il a fallu un accord du Saint-Siège en 1924 pour que la situation se règle en tenant compte de la spécificité de l'Eglise catholique, et en mettant en place des associations diocésaines[2]. On comprend que l'Eglise catholique ne demande pas de changement à la loi de 1905… Si la loi de 1905 (précisée en 1907) n'est là que pour régler les affectations des édifices religieux, alors effectivement il n'y a pas lieu d'y toucher. Surtout quand ces édifices entretenus par les municipalités sont largement suffisants à l'exercice du culte catholique.

2. Le Saint-Siège craignait que les associations cultuelles accordent aux laïcs un pouvoir concurrentiel de celui des évêques. Pour le dossier complet sur les accords Poincaré-Cerretti et leur statut, cf. Emile POULAT, *Les diocésaines. République française, Eglise catholique : Loi de 1905 et associations cultuelles, le dossier d'un litige et de sa solution*, La Documentation française, 2007, et La Croix du 16-04-2007. (Ndlr)

Ainsi la loi de 1905 ne concerne pas tout le monde de la même manière !

Quand le président de la République déclare (mais depuis, il a dit tellement de choses) qu'il ne voit pas pourquoi on pourrait modifier la Constitution mais pas cette loi vieille d'un siècle, il exprime une évidence. D'autant qu'il faut aussi rappeler qu'elle a déjà été modifiée une dizaine de fois.

La commission dite Machelon, du nom de son président, a remis en 2006 un rapport détaillé sur la question. Elle a préconisé quelques pistes de travail. Un groupe d'experts s'est attelé à la tâche. Les suites longues à se dessiner étaient en vue, semblait-il. Mme Alliot-Marie, ministre de l'Intérieur, et à ce titre chargée des cultes, admettait que « *certaines modalités de la loi de 1905 qui créent des entraves à l'exercice des cultes doivent être adaptées.* » La révision des liens entre associations cultuelles et culturelles, avec les différentes restrictions posées aux premières, ne devrait pas poser de problèmes, selon la ministre[3].

3. Cf. *La Croix* du 25 janvier 2008.

Dans ce groupe de travail que demandent exactement les protestants ? Voici quelques éléments techniques dont l'énoncé peut dédramatiser l'enjeu supposé. Il s'agit de :

« Faciliter le fonctionnement des associations cultuelles en invitant les services fiscaux, lors de l'examen des comptes des associations cultuelles, à ne pas s'arrêter à l'application littérale des seuils fixés à l'article 22 de la loi, dans la mesure notamment où les montants mentionnés n'ont jamais été réévalués depuis 1905, à ne pas restreindre aux limites de la circonscription les activités de l'association cultuelle mais à accepter que toute activité liée à l'exercice du culte ou à une coopération missionnaire puisse être rattachée à l'objet social d'une association cultuelle (à l'instar de ce qui a été accepté pour les associations diocésaines lors de l'échange de notes de novembre-décembre 2001 entre le ministère des Affaires étrangères et le Saint-Siège).

« Faciliter la solidarité financière d'une part entre les associations ayant un objet cultuel et d'autre part entre les associations cultuelles et celles ayant des activités complémentaires.

« Laisser la possibilité à une association cultuelle de verser une partie des recettes à d'autres associations constituées pour le même objet (art. 19, 5° alinéa).

« Permettre que les associations cultuelles puissent effectuer aussi des versements soit à des associations régies par la seule loi du 1er juillet 1901 mais bénéficiant des mêmes avantages fiscaux qu'elles (associations de bienfaisance ou reconnues d'utilité publique), soit à des fondations reconnues d'utilité publique, dans la mesure où l'action des autres personnes morales poursuit l'activité principale de l'association cultuelle (édition, production audio-visuelle, etc.) et peut être analysée comme complémentaire (avis CE 1992). »

Ces aménagements souhaités par les protestants ne constituent pas une remise en question de l'esprit de la loi, mais au contraire une possibilité de l'appliquer. Car les protestants, les premiers concernés, ont toujours veillé à observer scrupuleusement la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat, ce qui explique leurs demandes précises !

Il serait de bonne justice de faciliter la vie de ces bons citoyens, mais ils ne pèsent pas assez lourds !

Quelques rappels historiques

Les protestants ne peuvent raisonnablement être accusés de vouloir mettre la laïcité en cause. Ils ont beaucoup donné pour l'école publique, gratuite et obligatoire sous la IIIe République. Ils ont été souvent médiateurs dans la mise en place de la loi de 1905 : des noms comme ceux de Raoul Allier ou de François Méjean ne doivent pas être oubliés[4]. Parmi les protestants, certains d'entre eux avaient même choisi de vivre séparés de l'Etat quand existait encore le régime concordataire. Les *Eglises libres* (libres par rapport à l'Etat) ont devancé la loi de 1905 et en ont souffert notamment sous le Second empire[5].

Plus fondamentalement encore, les protestants dans le passé ont trop enduré de persécutions et de marginalisation pour ne pas rester vigilants, non seulement pour eux mais pour d'autres. « *L'honneur*

4. Père de Francis de Pressensé, président de la Ligue de droits de l'homme de 1903 à 1914.

5. Cf. Claude BATY, *Les Eglises évangéliques libres. 1849-1999*, éd. Ligue pour la Lecture de la Bible, 1999.

d'une religion, écrivait le pasteur Edmond de Presssensé[6], *c'est qu'on puisse ne pas la pratiquer.* » Les convictions protestantes n'ont pas changé sur ce point. Ils défendent la liberté pour tous. Mais précisément pour que la laïcité vive, elle doit s'adapter à la société d'aujourd'hui et sortir des querelles d'autrefois.

6. Raoul Allier (1862-1939), pasteur protestant, professeur de philosophie et de théologie, ancien de l'Ecole Normale Supérieure, a milité ardemment dans *Le Siècle* et auprès des parlementaires pour une séparation complète et définitive des Eglises et de l'Etat. (Ndlr)

Or, une *recomposition du rôle des religions dans l'espace public*[7] s'opère, et ce changement peut inquiéter. La modernité, avec sa foi dans le progrès, avait laissé espérer ou craindre (selon les convictions) la disparition de la religion. Mais celle-ci ne disparaît pas, elle devient même envahissante. La religion au XXI[e] siècle n'est plus celle du XIX[e]. Elle s'inscrit dans une société qui est devenue postmoderne et qui ne raisonne plus avec les critères qui prévalait lors de la « guerre des deux France ». La situation est plus complexe, mondialisée, avec des corrélations politiques nouvelles et une communication souvent sans recul. Les tensions politico-religieuses au Moyen-Orient, par exemple, ont des répercussions instantanées sur les musulmans, les juifs et les chrétiens du monde entier.

7. Cf. Jean-Paul WILLAIME dans l'*Encyclopédie du protestantisme*, Cerf, 1995, rééd. PUF, p. 853.

Tout le monde a bien perçu qu'il fallait faire une place à l'islam. En 2002, M. Sarkozy, alors ministre de l'Intérieur, a fait tout ce qu'il fallait pour mettre en place un Conseil français du culte musulman. Les municipalités ont été exhortées à faire en sorte que les rassemblements ne se fassent plus dans les caves mais dans des mosquées dignes de ce nom. Quelles qu'aient été les motivations du gouvernement, personne, hormis quelques extrémistes politiques qui estimaient que la France était et devait rester catholique, n'a protesté.

Ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que le protestantisme rencontre des problèmes semblables, particulièrement avec son aile dite évangélique. De nombreuses communautés n'ont pas de lieux de culte décents ; non seulement elles n'ont pas d'aides (elles ne demandent d'ailleurs pas de subvention de l'Etat), mais en plus elles subissent fréquemment les tracasseries de municipalités méfiantes. Les protestants sont oubliés.

Depuis le tollé qui a suivi les déclarations supposées de Mme Mignon, directrice de cabinet du président de la République (et auteur du discours de Latran), sur le « non-problème » des sec-

tes[8], tout est bloqué. La tempête suscitée par ces paroles contribue au brouillage général de la communication sur le sujet. La confusion est telle que la loi de séparation est maintenant censée préserver des dérives sectaires ! L'embellie entrevue disparaît.

À côté du péril que courrait la laïcité si la loi de 1905 était modifiée, s'ajoute désormais l'illusion qui consiste à croire qu'elle prémunit miraculeusement des dérives sectaires !

Rappelons que la secte n'est pas une exclusivité religieuse. Sans entrer dans une longue définition sociologique de ce qu'est une secte, nous pouvons dire qu'elle peut se développer dans tous les groupes humains où il y a de l'argent, du pouvoir et le secret. Les gourous et les maîtres ne sont pas une spécialité chrétienne. Qu'il y ait des tendances sectaires dans tel ou tel mouvement religieux, c'est inévitable. Mais arrêtons d'en faire une spécialité religieuse, et protestante en particulier. Ce qui caractérise essentiellement la secte, ce ne sont pas ses croyances, mais le fait qu'on en sort difficilement. On peut certes trouver étrange telle croyance en des apparitions, ou aberrants tels comportements superstitieux, mais c'est la liberté de chacun de croire, pourvu que cela ne trouble pas l'ordre public et que personne ne soit abusé dans sa faiblesse.

Aucune religion ni école de pensée ne peut se considérer comme dépositaire privilégiée du bien commun. L'histoire devrait rendre plus humble.

Le protestantisme, quant à lui, ne veut ni ignorer le danger sectaire, ni laisser penser qu'un mouvement religieux, dès qu'il sort des grands courants reconnus, est une secte à dénoncer. Parmi les nouvelles Eglises évangéliques, souvent qualifiées avec mépris de sectes, et généralement issues de l'immigration, il y a une richesse humaine, sociale, spirituelle, dont il serait dommage de se priver et qu'il est grave de stigmatiser d'avance. Qualifier de sectes tout ce qui est nouveau ou étrange, ne relève pas de la laïcité mais de l'ignorance et du dogmatisme.

Il est important que, dans notre société, la méfiance et le jugement a priori soient remplacés par la confiance et l'ouverture, ce qui n'implique aucune naïveté. La laïcité permet à chacun, croyant ou non, de vivre et d'exprimer ses convictions dans le respect des autres. Ce qui implique que chacun est libre de pratiquer un culte ou pas et d'en changer, sans être ostracisé.

Claude BATY

8. Cf. VSD n° 1591 du 20-26 février 2008.

Yves COMBEAU



Yves COMBEAU est dominicain. Chartiste de formation, il travaille à une thèse sur le système politique de la monarchie absolue. Il a été quelques années adjoint du directeur du SPEP (service pastoral d'études politiques improprement appelée « aumônerie du parlement ») et conseiller spirituel de la Conférence Olivaint.

Dernières nouvelles de la laïcité

Sous ce titre modeste seront donnés quelques éléments de réflexion qui veulent, eux aussi, conserver un caractère de modestie. D'abord parce que leur auteur n'a de compétence que de rencontre ; ensuite parce que le sujet n'est pas si complexe que la durée du débat en France depuis bien des décennies, son caractère passionnel et surtout l'entrecroisement des points de vue, c'est-à-dire des registres de raisonnement – des ordres, dirait Charles Péguy –, ne peuvent le laisser croire.

Lorsque l'on parle de la laïcité, en effet, on risque constamment de glisser du registre chrétien, où le mot « laïc » est déjà chargé de sens voisins, mais distincts, au registre du droit, ou bien au registre de la philosophie politique, ou bien au registre de la pratique politique. Ces différents registres, et il en est sans doute d'autres, s'influent mutuellement ; de là naît proprement la complexité du débat, au lieu que dans chaque registre, la question reste relativement simple. Le registre ici adopté sera celui de la pratique politique, puisque cet article a été motivé par le discours prononcé par le président de la République le 20 décembre 2007, à l'occasion de son installation comme chanoine honoraire de Saint-Jean-de-Latran.

On fera mention de ce discours sous le nom de « discours du Latran ». Bien que d'autres textes de M. Sarkozy, candidat ou

élu[1], aient précédé ou suivi le discours du Latran, le statut officiel de ce discours, les circonstances de son élaboration et le lieu même où il a été prononcé invitent à lui donner une importance majeure. Sa lecture est aisée et sa diffusion a été large : nous invitons donc le lecteur à s'y reporter[2], tandis que nous explorerons ici quelques thèmes.

1. D'une part, le livre d'entretiens avec Thibaud Collin et Philippe Verdin *La République, les religions et l'espérance* (Cerf, 2004), d'autre part l'allocution prononcée à Riyad le 14 janvier 2008 et le discours au dîner annuel du CRIF le 13 février 2008. (Ndlr)

2. L'allocution au Latran, ainsi que les suivantes sont disponibles en leur intégralité sur le site de l'Elysée (www.elysee.fr). (Ndlr)

La laïcité française doit être réinterprétée.

La majorité des associations et cercles « laïques », c'est-à-dire qui se posent en défenseurs de la « laïcité » en France, a vu dans le discours du Latran une offensive contre cette même « laïcité », par la large place que le discours accorde à la voix et à l'action des religions dans l'espace public français. Cela est à la fois vrai et faux.

Faux, car le président de la République n'envisage nullement de modifier la structure législative fondamentale qui découle de l'article 2 de la loi de 1905 sur la séparation des Eglises et de l'Etat : « la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte ».

Vrai, car le président s'inscrit en faux contre une tradition interprétative de cette même loi de 1905. Le discours du Latran est donc une interprétation de cette loi, et de son application depuis un siècle. Ce fait même est nouveau et a surpris ; M. Chirac s'en était gardé, et ses prédécesseurs avant lui, alors même qu'une partie notable d'entre eux étaient des catholiques convaincus.

La rédaction extrêmement ramassée de la loi de 1905, qui est pour l'essentiel l'œuvre d'Aristide Briand, appelait en effet une interprétation, car il s'agissait d'une loi de consensus visant à mettre un terme à un débat, pis, un trouble, qui durait depuis 1879 et dont les racines, on le sait peu, sont bien antérieures à la Révolution française : ne remontent-elle pas au concordat de Bologne (1516)[3], au tout début de l'Ancien Régime ?

3. Ce concordat signé lors du Vème concile du Latran permettait au roi de France de choisir les évêques et les abbés, que le pape investissait ensuite. (Ndlr)

Cette interprétation a été donnée, mais à différents niveaux, dont il est né une confusion. L'interprétation juridique a été élaborée, comme il convient, par le Conseil d'Etat, au moyen

d'une jurisprudence qui n'a été fixée que dans les années 1960. L'interprétation politique, quant à elle, a été donnée aussitôt, et même antérieurement à la parution de la loi ; elle est extrêmement restrictive et porte moins sur les relations des cultes et de l'Etat que sur la place des cultes dans l'espace public. Elle tient en deux points essentiels, que nous allons détailler.

La laïcité est un principe.

L'expression même de « principe de laïcité » est courante. Elle est pourtant absente de la loi de 1905. Dire que la laïcité est un principe revient à dire que la laïcité est inscrite dans les fondements de la République ; qu'on ne saurait envisager l'une sans l'autre. Or les principes de la République tiennent en réalité dans un corpus de droits et de devoirs du citoyen inscrit dans la Constitution, droits et devoirs qui comprennent le respect de la liberté individuelle et de la liberté de culte et d'opinion, mais nullement la laïcité comme telle. Que la laïcité découle de ces droits fondamentaux, cela est soutenable, mais dans ce cas, la laïcité est seconde, non première ; elle n'est pas un principe.

De plus, la position principielle de la laïcité interdit tout débat éventuel ; lorsqu'il a lieu, il est souvent de médiocre qualité ; un acteur attaché à la fois à la République et à sa propre foi risque souvent l'embarras ou l'incohérence ; les exemples de l'un et de l'autre ont surabondé jusque dans la presse catholique ces dernières années.

Ce qui est public est laïque.

Le point ici porte sur le concept de « public ». D'une part, en effet, le mot désigne ce qui n'est pas privé, comme la voie publique, de l'autre, ce qui est administré par l'Etat en vue du bien commun, comme l'école publique. Or les deux domaines ne sont pas coextensifs. Dans le premier, l'Etat est gardien de la liberté de ceux qui s'y rencontrent, en particulier la liberté d'expression. Dans le second, l'Etat a choisi de faire régner la neutralité, l'absence de détermination.

Le premier, dans un régime de liberté, est indéterminé par nature : des voix s'y font entendre librement et concurremment, mais aucune ne peut ni ne doit dominer les autres. Le second est déterminable, car c'est, pour ainsi dire, le domaine, la « maison », le « privé » de l'Etat lui-même ; mais l'Etat a choisi de ne pas le déterminer, de neutraliser le discours que lui-même y tient ou y fait tenir. Il faut donc soigneusement se garder de confondre l'espace public et le domaine de l'Etat.

Il est vrai toutefois que l'Etat, en France, est directement ou indirectement présent dans l'espace public : lorsqu'il reconnaît l'utilité publique d'une association, lorsqu'il autorise une manifestation sur la voie publique (c'est là sa mission de police, au sens noble), lorsqu'il subventionne un hôpital privé (mission de santé publique) ou une revue (mission culturelle). Depuis 1945, ces interventions sont allées croissant.

Toute la difficulté est de savoir si, lorsque l'Etat intervient dans l'espace public, il étatise, neutralise, la portion d'espace dans laquelle il intervient, ou non. Ainsi, lorsque l'Etat subventionne une association chrétienne, doit-il lui imposer les règles de neutralité religieuse qui sont les siennes ? Ou bien renoncer à subventionner ?

En fait, la pratique est variée selon les domaines et les temps. De plus, le problème est commun à toutes les démocraties occidentales, qu'elles soient ou non laïques : il est aigu aujourd'hui dans le Royaume-Uni, bien que ce pays ne soit pas laïque. On constate qu'en France les organes d'opinion « laïques », tels les principaux cercles francs-maçons, tiennent un discours beaucoup plus restrictif que la pratique réelle de l'Etat.

Le discours du Latran répond de la façon suivante à ces deux interrogations :

- premièrement, la laïcité n'est pas un principe — le terme est volontairement absent du discours — ;
- deuxièmement, la confusion entre l'espace public et le domaine de l'Etat doit être évitée, et l'Etat ne doit pas imposer ses règles propres à ce qui n'est pas lui.

Cette réponse est exprimée de façon indirecte, au travers de deux affirmations importantes et nouvelles, que les commenta-

teurs ont rapidement résumées sous deux expressions : « maturité de la laïcité » et « laïcité positive ».

La laïcité a une histoire.

Si la laïcité atteint sa maturité aujourd'hui, un siècle après 1905, c'est donc qu'elle a une histoire. Le discours du Latran affirme en effet que l'interprétation de la loi en 1905 et après fut une interprétation combative, anticléricale, nullement apaisée.

À dire vrai, le texte va plus loin en parlant de « loi de combat », ce qui paraît inexact : tel n'était certainement pas le projet du législateur. La loi elle-même était une loi de compromis, et fut accueillie comme telle par la majorité de l'épiscopat catholique français de l'époque — qu'on se souvienne de l'exclamation du cardinal Richard, archevêque de Paris : « Enfin libres ! »

Quoi qu'il en soit, le discours du Latran insiste sur le rôle médiateur du Conseil d'Etat et, par allusion aux débats qui ont émaillé l'histoire de la laïcité française jusqu'aux récentes affaires du « voile islamique » (celles-ci n'étant pas mentionnées), il propose que la situation actuelle soit celle d'un compromis acquis au terme d'un processus. En stricte logique, cette proposition nie l'existence d'un principe de laïcité ou bien le réduit à un squelette — la « chair » de la laïcité étant affaire d'interprétation, donc d'histoire — pratiquement négligeable.

Il conviendrait d'ajouter, en miroir, que les cultes ont aussi vécu une maturation quant à la laïcité. C'est là l'affaire des historiens des religions, qui en effet se sont longuement attaché à décrire cette histoire. L'évolution est donc double et mutuelle.

La laïcité positive.

Si le point précédent est formel, ce point-ci est plus concret. Le président de la République a en effet formulé au Latran une invite à la parole et l'action. Dans l'espace public, les religions peuvent et doivent parler et agir ; elles ont légitimité à le faire ; l'Etat garantit qu'il n'y ait pas étouffement d'une voix et d'une action par une autre, mais là s'arrête son rôle.

Mieux : les religions sont utiles et nécessaires, pour deux raisons. La première, qu'elles sont par nature porteuses d'une éthique privée et publique, c'est-à-dire d'un souci de l'homme et de la cité. Par là, elles contribuent à la construction du corps social. Loin de gêner l'action de l'Etat, elles l'assistent en le déchargeant partiellement de sa propre responsabilité sociale (si tant est qu'il l'a en soi). Elles sont les collaboratrices nées de l'Etat dans une de ses missions majeures, la cohésion du corps social, sans que cela ne préjuge d'une autre mission de l'Etat, l'ordre public, qui lui reste en propre.

Le signe positif.

La seconde raison est plus étonnante dans la bouche d'un président de la République et est pour nous la plus originale contribution du discours du Latran : M. Sarkozy affirme que le souci de l'homme et de la cité tel qu'il est porté par les religions est préférable à tout autre, parce qu'il est enraciné dans la transcendance, ultime garantie de la liberté humaine, au lieu que tout système philosophique immanent, en risquant de se replier sur lui-même, est susceptible d'attenter à la liberté des hommes, au point de l'aliéner complètement dans un système totalitaire.

Ainsi le signe positif de la « laïcité positive » est-il donné par la charge proprement positive de la participation des religions à la construction de la cité, en partenariat avec un Etat qui, par méthode, n'a point de positivité — de valeur — propre, mais qui intervient comme garant des libertés.

Est-il besoin d'ajouter que c'est cette dernière remarque qui a le plus suscité l'ire des instances « laïques » ? L'évidence est telle que le président de la République a cru bon de s'en expliquer devant celle de ces instances qui prétend le plus nettement apporter à construction de la cité la positivité de valeurs non transcendantes, à savoir une loge maçonnique bien connue.

Le discours du Latran, et après ?

On peut juger le discours du Latran avec bienveillance ou sévérité. Certains éléments historiques y paraissent légèrement

traités et le dernier élément que nous avons relevé est réellement surprenant au regard du statut de son auteur, le chef de l'Etat, bien que, comme prêtre catholique, l'auteur de cet article soit convaincu de sa justesse. Mais nous voudrions nous contenter ici des remarques suivantes.

Le discours du Latran a décoincé des blocages formels, le faux statut de « principe » qui obscurcissait le débat et, indirectement, la confusion sur le concept de « public » et sur l'extension des domaines qualifiés par cet adjectif. Nous ne saurions que nous en réjouir, même si l'on devine que le débat interprétatif n'est en rien achevé.

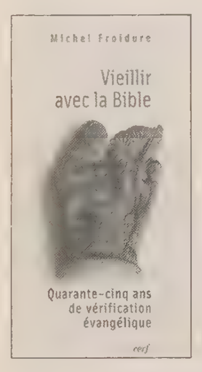
Le discours du Latran a formulé clairement une invitation à l'action. Les Eglises chrétiennes sont les premières invitées. À l'action plus qu'au discours, car, d'une part, le président de la République et son équipe actuelle sont, par tempérament, assez indifférents aux discours, quels qu'ils soient, et, d'autre part, il appert que les discours ecclésiaux sont en général mal reçus des responsables politiques, car excessivement étrangers, par leur rhétorique spéciale ou les particularités de leur objet, aux concepts et aux préoccupations des mêmes responsables politiques. Mais à la réalité de l'action pourra répondre, espère-t-on, un soutien réel ou au moins une bienveillance des institutions de l'Etat, comme c'est déjà le cas dans beaucoup de domaines, mais de façon accrue.

Le discours du Latran est un texte mixte. Fondateur par bien des aspects, en particulier par le concept de « laïcité positive », il est aussi un texte politique prononcé dans un contexte donné. Rien n'est jamais détaché de l'action dans le règne politique. Des retours en arrière sont possibles, des incohérences sont observables. Il nous semble néanmoins que la définition de la laïcité qu'il propose est compatible avec la position que l'Eglise catholique elle-même réclame dans une société démocratique moderne. À l'Eglise catholique de parler — elle l'a déjà fait — et de remettre sur le métier cet ouvrage jamais achevé qu'est l'inscription du peuple de Dieu dans un lieu et un temps.

Yves COMBEAU

Bible

Michel FROIDURE, ***Vieillir avec la Bible. Quarante-cinq ans de vérification évangélique***, Cerf, 2007, 261 p., 18 €.



Vieilles dames et vieux messieurs risquent fort la syncope en découvrant ce récit d'une vie et cette méditation biblique très radicale dans l'expression des convictions religieuses et politiques.[1] Michel Froidure, en effet, reste marqué profondément par son expérience de la guerre d'Algérie, par ce sang versé qui crie vers Dieu. Pourtant, il ne s'agit pas pour lui de s'en prendre aux salauds (même si plusieurs sont désignés et nommés sans aucune prudence ecclésiastique).

Ce livre est plutôt le témoignage original d'un homme de prière et d'étude, assidu à la lecture de la Bible dans le texte original hébreu et grec, prenant ses distances avec l'intellectualisme des exégètes en général, à qui semble trop souvent manquer l'expérience d'une quelconque compagnie des pauvres et des victimes de l'injustice.

Le dominicain qui s'est voué à l'alphabétisation des émigrés, qui a travaillé de longues années dans le bâtiment, et qui s'est immergé dans un quartier pauvre de la banlieue de Lille avec quelques frères, relit ici la Bible comme une parole réellement décapante et vivifiante.

Ce qui décape, c'est la force d'indignation des prophètes, et la proximité de Dieu et de Jésus aux pauvres et aux victimes de l'injustice. On finit de fait par oublier ce qui est véritablement urgent dans ce monde, ce qui crie vraiment vers Dieu, et quel est le premier commandement. Mais pour autant, le souci du pauvre ne conduit à aucune justification de la violence révolutionnaire : au contraire, la question de la violence est posée à tout homme, car la vie et les paroles de Jésus renvoient chacun à un examen des tréfonds obscurs de son propre cœur.

Et là surgit la force vivifiante d'une prière authentique, toute la valeur de ces psaumes, que certains prisonniers des camps parvenaient à chanter au cœur de la déchéance et face à la barbarie ennemie. Nourrie de cette prière de proximité des pauvres de cœur à Dieu et de Dieu aux cœurs des pauvres, une vie donnée à la fraternité universelle, discrètement, humblement, dans une proximité très concrète, là où surgit le Royaume au présent, sans attendre la fin des temps…

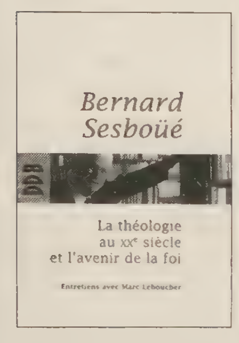
J'ai lu avec émotion cette interpellation prophétique, mesurant combien l'auteur avait su, dans l'expression de son expérience et de ses convictions, se montrer respectueux des jeunes frères étudiants dominicains dont il avait reçu avec surprise la responsabilité comme père-maître : il sut alors élargir encore son sens de la fraternité universelle et de la tendresse de Dieu à ces jeunes « riches », si suffisants et si bourgeois, que nous étions dans l'ensemble.

Jean-Etienne LONG, o.p.

1. Qu'il soit permis d'exprimer ici à l'éditeur notre étonnement devant le choix de ce titre, qui évoque un encouragement pieux adressé aux retraités pour lire la Bible, et donne ainsi l'impression d'envelopper dans la soie la radicalité prophétique du propos de l'auteur.

Théologie

Bernard SESBOÜE, ***La théologie au XXe siècle et l'avenir de la foi. Entretiens avec Marc Leboucher***, Desclée de Brouwer, 2007, 375 p., 25 €.



Cet ouvrage est d'une certaine manière la suite du *Croire* que Bernard Sesboüé a publié en 1999. Mais alors que le précédent se présentait sous la forme d'un commentaire des articles du *Credo*, le présent ouvrage, sous une forme apparente d'entretiens, expose les grands thèmes ou disciplines théologiques qui ont connu des évolutions notables durant le XXe siècle. C'est pourquoi le premier chapitre est consacré au retour aux Pères de l'Eglise après la suprématie de la néo-scolastique du XIXe siècle, puis aussitôt à la théologie trinitaire qui se réaffirme face au déisme.

Les neuf chapitres qui composent cet ouvrage ne sont donc pas une démonstration théologique, mais une suite de synthèses magistrales sur le Jésus de l'histoire, la christologie, l'ecclésiologie, l'œcuménisme, le rapport de l'Eglise à la modernité et au monde contemporain et enfin sur la théologie spirituelle ignacienne. C'est dans ce dernier chapitre que l'auteur évoque une nouvelle fois l'homme et le compagnon que fut pour lui Karl Rahner, dont la pensée constitue la colonne vertébrale de sa propre théologie, comme ce livre l'atteste.

On ne saurait que recommander ce livre pour les mises au point ou les mises en perspectives historiques et théologiques qu'il propose avec un art consommé et rigoureux de la démonstration et de la formulation. C'est peut-être cela qui, d'un certain point de vue, en constitue la faiblesse. L'éditeur a fait l'option d'un livre d'entretiens, mais le texte n'en tient pas tout à fait la promesse. En effet, ce que l'on attend de cette forme d'écriture, c'est justement son aspect quelque peu fouillis, puisque les idées viennent d'elles-mêmes dans une conversation, ainsi que son côté personnel, le locuteur-auteur parlant à la première personne et évoquant spontanément le visage de bien d'autres personnes, voire des anecdotes qui signent l'aspect idiosyncrasique d'une pensée. Il n'en est rien ici, et le texte est parfois austère dans le déroulement constant de son argumentaire, alimenté de notes en bas de pages, où la forme narrative, les images, la pluralité des tropes littéraires, la communication et l'échange avec les préoccupations et les références les plus contemporaines, sont peu présentes.

Christophe BOUREUX, o.p.

Jérôme COTTIN, ***La mystique de l'art. Art et christianisme de 1900 à nos jours***, Cerf, coll. « Histoire », 2007, 410 p., 24 €.



L'artiste contemporain est un théologien comme un autre, du moins il peut l'être. Voilà ce qui semble être l'une des propositions les plus stimulantes du livre de Jérôme Cottin. Tout à la fois pourfendeur des institutions dont il se méfie, et prophète qui dénonce l'injustice dont il est parfois la première victime, l'artiste du XXe siècle est en

effet souvent un interprète plus attentif qu'il n'y paraît des valeurs évangéliques, même lorsqu'il est athée.
Dans une étude riche et truffée de références passionnantes (résultat de 14 ans de recherche), l'auteur tente de susciter le goût d'une réconciliation des institutions religieuses avec l'art contemporain dont, trop souvent, elles se méfient. En effet, comment l'artiste, aujourd'hui presque totalement émancipé des formes traditionnelles de la représentation et de la foi, pourrait-il parler de Dieu ? L'auteur, qui plaide pour une herméneutique de l'œuvre d'art, pense qu'une certaine « virginité » de l'artiste en matière de religion, voir une méfiance, n'induit pas forcément une vision plus fausse de Dieu, au contraire. Les œuvres d'art « *sont un témoignage sur un témoignage, une parole sur une parole ; elles participent ainsi à cette chaîne interprétative constitutive du Credo apostolique, et qui débute avant même la rédaction des évangiles, pour arriver à la parole que nous entendons ou que nous voyons aujourd'hui* ».

On aimerait croire avec Jérôme Cottin à un enrichissement de la théologie par l'art contemporain. Ainsi, par exemple, ne faut-il pas comprendre ce qui est souvent présenté comme une défiguration du Christ par l'art du XX[e] siècle, comme l'émancipation de représentations canoniques, lisses, fades et loin de toute préoccupation existentielle, et notamment de ces laides images sulpiciennes qui hantent uniformément les églises catholiques dans presque tous les pays du monde ? Iconoclasme qui sonne alors comme une libération prophétique de ces images industrielles et sans âme, sans parole : a-théologique.
En monde protestant, la question de l'irreprésentabilité de Dieu, motivée entre autres par l'interdit absolu des images dans le calvinisme, appellera une réponse encore plus radicale. Elle suscitera certaines des recherches picturales les plus marquantes du XX[e] siècle, et nourrira une partie de l'art abstrait contemporain.

On se méfiera cependant aussi avec l'auteur d'une certaine naïveté qui consiste à reconnaître systématiquement un intérêt religieux ou spirituel dans l'utilisation de symboles chrétiens dans certaines œuvres, notamment de la fin du XX[e] siècle, utilisation qui les réduit souvent au rang de pur motif plastique, ou qui ne vise que la citation picturale, chère à une création contemporaine qui s'interroge de plus en plus sur elle-même.

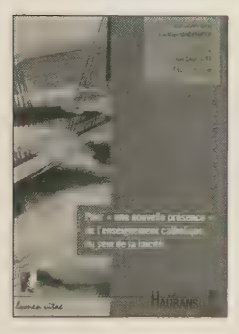
Le premier mérite de ce livre est de remédier au manque de réflexion et de recherche en langue française sur cette question du lien entre la spiritualité chrétienne et l'art contemporain. Le deuxième, c'est la présence généreuse de reproductions bien choisies et en couleur, ce qui manifeste un souci pour les œuvres et les lecteurs, inhabituel dans ce genre d'ouvrage. L'auteur nous fait en outre découvrir le travail fort intéressant de plusieurs artistes peu ou pas connus en France, notamment originaires de Suisse, d'Allemagne ou d'Asie.

Surtout, il nous aura convaincu de la nécessité d'ouvrir les yeux, et de l'urgence de poursuivre le dialogue avec la création contemporaine et ces artistes qui, tout en se passant souvent des médiations institutionnelles, poursuivent, comme beaucoup de nos contemporains, leur quête de Dieu et acceptent de prendre le risque d'être ce qu'ils sont et de se remettre sans cesse en question. Mouvement dialectique qui ne caractérise malheureusement pas de prime abord nos institutions ecclésiales.

Jocelyn DORVAULT, o.p.

Société

Pour une « nouvelle présence » de l'Enseignement catholique au sein de la laïcité, sous la dir. de Jean-Marie VANDERMEER, préface de Gérard DAUCOURT, évêque de Nanterre, Les Editions de l'Atelier, Lumen vitae, coll. Haubans n° 1, mars 2007, 220 p., 20 €.



Cet ouvrage collectif, auquel ont contribué 10 auteurs, belges et français, universitaires, hommes politiques et hommes d'Eglise, a été réalisé à la suite du colloque sur la laïcité organisé à Bruxelles en novembre 2005 à l'initiative de l'Enseignement catholique du diocèse de Nanterre. Diverses contributions invitent à une « redécouverte de la laïcité » que l'école catholique se doit, au titre même de son identité chrétienne, non seulement de respecter, mais de « mettre en valeur ». On est là en présence d'un grand « défi » à relever, nous dit-on, ce qui sous-entend que l'on est encore loin du compte.

La laïcité, aujourd'hui, « ne peut plus se contenter de la neutralité », elle doit « s'ouvrir à la pluralité des contributions dans le champ public ». Mais l'Eglise non plus ne peut pas « se réfugier dans la neutralité », car il relève de sa responsabilité de contribuer à ce que la société démocratique et laïque demeure fidèle à ses principes et ses valeurs. Paradoxe ainsi d'une Eglise s'érigeant en gardienne de la laïcité dans des écoles dont elle revendique en même temps l'identité confessionnelle. Il ne nous est pas dit comment surmonter ce paradoxe. Peut-être faudrait-il montrer qu'une séparation du pouvoir éducatif et du pouvoir religieux est possible dans une telle école ? Tout du moins, une première condition à mettre en œuvre, « provocante et pertinente », est énoncée : « Discrétion dans le témoignage », ce qui est dire que ce n'est pas à la religion d'avoir le pouvoir dans cette école.

Quelle place donc pour la religion dans une école catholique ouverte à tous ? « La société pluraliste peut reconnaître que l'inspiration chrétienne de l'Enseignement catholique est bonne pour l'éducation de ses enfants ». Mais « pour autant, que la religion reste à sa place ». Or la définition de cette place ne ressort pas clairement de ce livre. Discrète, certainement, cette place de la religion, quoique l'Evangile soit proposé « comme une force pour vivre humainement ». Mais s'agit-il seulement d'une « source d'inspiration parmi d'autres » ? Cette école, pour « vivre pleinement la laïcité », s'offrirait ainsi comme « un espace public où une diversité de croyances et d'opinions trouvent la possibilité de se vivre et de s'exprimer ». Ici surgit l'ambiguïté d'une égalité de traitement qui serait à reconnaître aux diverses religions représentées parmi les élèves. Si elles sont bien reconnues égales en dignité, cela ne veut pas dire que chacune puisse revendiquer la même « place » dans l'établissement. Mais cette question n'est pas développée.

La réponse est sans doute à trouver dans le projet éducatif, car c'est lui qui exprime l'identité chrétienne d'une école catholique. Les valeurs auxquelles il se réfère sont celles de l'Evangile tout en étant des valeurs reconnaissables par tous, croyants d'autres religions, incroyants, indifférents. Un établis-

sement catholique a pour ambition, selon le secrétaire général de l'Enseignement catholique en France, « d'apporter la contribution de la foi chrétienne à l'activité d'éducation… Notre premier souhait… est de proposer un projet éducatif fondé sur un sens chrétien de la personne humaine… ». L'inspiration chrétienne du projet éducatif, d'ailleurs, vient combler une carence de l'espace public, car « l'espace public neutre, s'il est l'arbitre de la coexistence de toutes les composantes sociales, n'est pas, du coup, à même de représenter une autorité morale ou une autorité spirituelle ». Le christianisme se propose alors comme maître à penser, faisant autorité, sans exercer l'autorité, pour définir un projet éducatif. Nouveau paradoxe, que ce livre n'analyse pas vraiment, de ce projet éducatif, dont la source chrétienne soit reconnaissable, sans qu'il soit requis d'y adhérer, mais dont il est demandé à tous les acteurs d'assumer les implications.

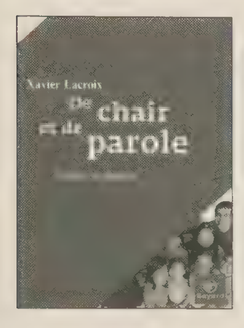
Autre difficulté d'ajustement enfin : la « mission » « pastorale » confiée au chef d'établissement. Le statut de l'enseignement catholique de 1992-1996 qui la définit « souffre de plusieurs ambiguïtés pesantes », nous est-il dit. Il demanderait à être révisé en « élargissant le mot mission à une envergure plus audacieusement articulée à la sécularisation ». Il est suggéré qu'il englobe « l'appel au dialogue inter-religieux » et qu'il engage « dans la problématique du questionnement religieux susceptible d'intéresser les non-croyants ». Ainsi, « abordée… au sein d'une société laïque et sécularisée, cette pastorale, ou si l'on préfère, ce questionnement » n'est pas réservé, doit pouvoir concerner tout le monde. Marcel Gauchet est cité à ce sujet, suggérant que l'Enseignement catholique apprenne à parler « la langue agnostique de l'argumentation commune ».

C'est toute une orientation théologique qui est ici en cause et qui fait l'objet d'une question : « De quelle théologie avons-nous donc besoin dans ce temps de transition pour contribuer à faire advenir la figure nouvelle du christianisme ? ». Il s'agirait, semble-t-il, d'une théologie en dialogue avec ce monde sécularisé, où les mentalités sont spontanément agnostiques, même parmi les croyants, la foi chrétienne ayant à se présenter dans sa fragilité même, sa force se révélant dans sa modestie. L'un des auteurs se réfère à Habermas soulignant que « la vérité se fait,... se construit dans l'interaction entre personnes ». Un autre pose la question du statut de la parole religieuse lorsqu'elle s'insère dans le débat public ; ce qui est alors en cause, c'est le ton qu'elle adopte : « L'enjeu est dans le son de la foi ». Pour ne pas sonner faux, elle ne peut que se livrer comme une conviction modeste, ne demandant qu'à s'enrichir du débat qu'elle suscite.

Qu'un tel livre mette en évidence le défi que représente pour l'école catholique l'exigence de laïcité et « l'investissement considérable » qui reste à mettre en œuvre pour relever ce défi, voilà qui peut paraître étonnant, près de 50 ans après la loi Debré qui a créé le contrat d'association. Mais l'authenticité chrétienne de l'école catholique aussi bien que l'approfondissement du concept de laïcité ont tout à gagner dans ce genre d'initiative. Ce livre, même s'il ne résout pas toutes les questions qu'il soulève, ouvre, je pense, un horizon, celui d'une école catholique comme laboratoire d'un christianisme à venir, « levain dans la pâte » de la sécularisation, ce christianisme que certains sociologues qualifient « d'après la religion ».

Guy de LONGEAUX

Xavier LACROIX, ***De chair et de parole. Fonder la famille***, Bayard, 2007, 174 p., 18 €.



Après son essai sur la paternité, *Passeurs de vie* (2004), et sur la différence sexuelle, *La confusion des genres* (2005), Xavier Lacroix poursuit sa recherche d'anthropologie et d'éthique dans cet ouvrage sur la famille. Le parcours se déploie en quatre grandes étapes. En ouverture est présenté et évalué le phénomène qui occupe le devant de la scène médiatique, la diversité croissante des types de famille, valorisée le plus souvent comme un progrès qui fait éclater le modèle unique traditionnel. Le propos, tout en soulignant les facilités que se donnent beaucoup d'analyses sociologiques et psychologiques, n'en reste pas à ce niveau de débat.

Il s'agit de construire une réflexion philosophique en l'assurant sur trois piliers.
Le premier montre longuement (p. 15 à 63) que le mariage, précisément parce qu'il est une institution, permet de dépasser la pure intersubjectivité du couple, les élans et les retombées du ressenti et de l'affectif, de s'ouvrir au tiers et de l'intégrer en ses multiples figures, l'enfant, les amis, la société, Dieu ; c'est pourquoi la famille se constitue à partir du noyau institutionnel matrimonial.

D'où le deuxième pilier qui développe le sens de ce lien, en se plaçant sous cette question, des plus actuelles : « Pourquoi vieillir ensemble ? ». La réalité vivante et risquée d'un couple engagé mutuellement dans une histoire définitive assure à la fois la nécessaire stabilité (le foyer, la demeure) et la mobilité de ce qui restera toujours une aventure (exode, passage vers l'inconnu). Et les ressources pour tenir ne manquent pas à qui sait les chercher.

Instruit par le dialogue, dont il a l'expérience personnelle, avec des courants fort médiatisés, X. Lacroix pose une troisième base : le « roc de la différence », celle des sexes et celle des générations. Sur ces points décisifs, d'apparents consensus pourraient faire croire qu'il n'est même plus utile de discuter encore. L'auteur ne se laisse pas impressionner : il argumente pied à pied, sans recourir aux arguments d'autorité ni aux facilités rhétoriques, avec un souci pédagogique permanent et une volonté de débattre sur le fond. Il a l'intelligence de ses convictions, et il les expose en un style clair, alerte, sobre. En philosophe, mais aussi nourri de sa culture théologique, il ne se contente pas d'enregistrer les faits comme s'ils devaient faire loi lorsque les humains sont en cause. Il dégage leur signification éthique, en privilégiant une démarche de type phénoménologique, et il n'hésite pas à avancer des évaluations critiques, par exemple sur le coût réel, surtout chez les enfants, de ce qui est souvent présenté unilatéralement comme des progrès.

Pour compléter et préciser la présentation du troisième pilier, on se reportera à l'ouvrage précédent de X. Lacroix, *La confusion des genres* (Bayard, 2005, 152 p.). Il décortique et réfute chacun des arguments en faveur d'une pure et simple équivalence entre des relations homosexuelles stables et les couples hétérosexuels, l'objectif étant d'offrir aux premières la possibilité de célébrer un mariage au sens plein et d'adopter des enfants. A propos de ces revendications, *Le mariage gay* de Thibaut Colin (Ed. Eyrolles, 2005, 155 p.) dé-

crypte les théories militantes jusqu'en leurs soubassements philosophiques, de Nietzsche à Foucault, avec pertinence mais non sans vivacité polémique.

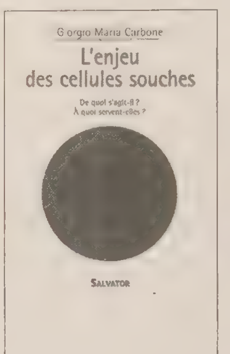
Je referme provisoirement le dossier sur une citation et une question.

La citation: « Pourquoi détruire la vie de famille? Un des malheurs de notre temps, c'est cette diminution de l'esprit de famille, toutes les erreurs, toutes les passions, se sont liguées de nos jours contre la famille. Qu'elles triomphent, et la société sera ruinée par sa base ». C'est Lacordaire qui parlait déjà ainsi le 8 janvier 1852, dans l'église Saint-Bonaventure de Lyon, lors de l'inauguration d'une œuvre de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, destinée à fonder des hospices pour les enfants.

La question: pourquoi de tels propos, par delà le style de leur époque, sonnent-ils à nos oreilles, en leur requête de fond, comme réactionnaires? Comment comprendre que toute défense et célébration de la famille soient stigmatisées de conservatisme étroit et de retour à l'ordre moral, alors qu'au même moment de nombreuses enquêtes la situent au sommet des valeurs-refuges et des réalités sociales qu'il faut soutenir et promouvoir? Question naïve, qui semble présupposer que, chez les humains, les positions idéologiques sont cohérentes avec les intérêts réellement investis par eux. Mais raison de plus pour ne pas laisser les incohérences prospérer jusqu'à devenir des évidences qu'on ne discute plus, et qui font beaucoup de mal. L'ouvrage de X. Lacroix contribue à ce travail de sereine élucidation.

Michel DEMAISON, o.p.

Giorgio Maria CARBONE, ***L'enjeu des cellules souches. De quoi s'agit-il? A quoi servent-elles?***, trad. de l'italien par Christine Barbacci, Salvator, 2006, 60 p., 7,50 €.



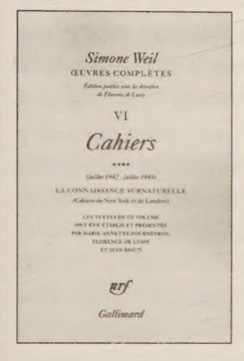
Pour qui veut s'informer de façon précise et tout à fait accessible sur les cellules souches, cet ouvrage bref se recommande d'abord par sa documentation scientifique puisée à des sources internationales. Sa présentation des problèmes que posent la recherche et ses applications à l'homme n'omet aucun aspect important, parmi lesquels les intérêts économiques des puissantes multinationales qui possèdent les brevets pour exploiter les cellules embryonnaires.

Quant à ses appréciations éthiques, leur pertinence s'impose. On sait que le débat sur ce sujet est fort nourri en France, et qu'il le sera probablement encore davantage à l'approche de la révision des lois de bioéthique en 2009. Mais il faut reconnaître qu'il n'est pas toujours mené avec l'ampleur de vue et le recul requis: des espoirs de thérapies sont entretenus au-delà du raisonnable, les recherches sur les cellules souches prélevées sur des adultes, qui ont des résultats, sont entourées d'une grande discrétion, et bien mois subventionnées. Cet opuscule établit les faits et les évalue avec objectivité.

Michel DEMAISON, o.p.

Philosophie

Simone WEIL, ***Cahiers (juillet 1942 – juillet 1943). La connaissance surnaturelle (Cahiers de New York et de Londres), Œuvres complètes***, t. VI, vol. 4, Gallimard, 2006, 656 p., 45 €.



« Chez les êtres humains, nous aimons la satisfaction espérée de notre désir. Les êtres aimés, par leur présence, leurs paroles, leurs lettres, nous fournissent du réconfort, de l'énergie, un stimulant. Ils ont sur nous le même effet qu'un bon repas après une journée épuisante de travail. Nous les aimons donc comme de la nourriture. C'est bien un amour d'anthropophage. Tel est l'amour humain. On aime seulement ce qu'on peut manger. »

Simone Weil prend la nature humaine telle qu'elle est, et la décrit. Ce faisant, elle se livre à une analyse sans concession de notre condition humaine. Mais il ne s'agit pas seulement de mettre au jour les ressorts cachés de notre être, il faut aussi le transformer. Au fil des notes qu'elle rédige au jour le jour, Simone Weil se propose ce qu'on peut appeler des exercices spirituels afin de détacher notre désir des faux biens, de toutes ces choses sur lesquelles se colle notre désir et qui pourtant ne sont pas des biens, afin de l'en arracher et de l'orienter vers le Bien véritable. Que gagne-t-on à cette opération ? Rien, sinon d'être dans la vérité. Et, aussi, une joie secrète et pure, qui comble. Car c'est le Bien seul que nous désirons. Et « Dieu attend avec patience que je veuille bien enfin consentir à l'aimer. »

Ce volume des *Cahiers* contient les notes prises par Simone Weil en 1942-1943, à New York, puis à Londres, alors qu'elle a rejoint la France libre. Ces textes, publiés tels qu'ils ont été écrits par Simone Weil, au fil de la plume et sans qu'elle n'ait eu le temps de les relire, avait déjà fait l'objet d'une première publication, en un volume épuisé depuis longtemps et jamais réédité, *La Connaissance surnaturelle.* Cette nouvelle édition, dont les textes ont été établis et présentés par Marie-Annette Fourneyron, Florence de Lussy et Jean Riaud et qui comprend quelques inédits, a le mérite de restituer l'ordre dans lequel ces pages ont été écrites, ce que ne respectait pas l'édition antérieure.

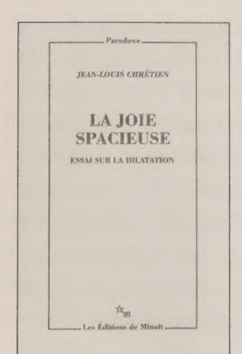
Outre les trois cents soixante pages du texte de Simone Weil, on trouvera, regroupées en fin de volume, quelques quatre-vingt pages de notes établies par les éditeurs, donnant en particulier les références de toutes les citations faites par Simone Weil et explicitant un grand nombre d'allusions qui sans cela demeureraient obscures pour le lecteur. Les différents index (index des noms de personnes et index analytique, mais aussi des personnages bibliques, des références aux dialogues de Platon, des « images du Christ ») sont extrêmement précieux pour celui qui peut suivre le développement d'un thème, ou simplement retrouver un passage. Le texte même est précédé d'un intéressant avant-propos de Jean Riaud, qui fait le point sur « Simone Weil lectrice des Pères de l'Eglise », et d'une introduction par Florence de Lussy, sous la direction de laquelle cette édition est publiée. Nous regrettons le peu de clarté de cette introduction, qui interprète parfois à contre-sens et opère des rapprochements douteux. Mais là n'est pas l'essentiel.

Avec ce quatrième volume, c'est l'ensemble des *Cahiers* de Simone Weil – soit plus de mille

cinq cents pages de texte – qui sont maintenant disponibles dans une édition critique, rigoureusement établie. Ecrits en un laps de temps très court (pour l'essentiel entre janvier 1941 et novembre 1942) et dans une situation matérielle précaire (Simone Weil a dû fuir Paris, envahi par les allemands en juin 1940, pour se réfugier à Marseille, avant de rejoindre l'Angleterre, en passant par les Etats-Unis), les *Cahiers*, écrits en un français superbe, classique, dont certaines formulations sont fulgurantes, poursuivent une quête inlassable de la vérité de l'homme et de sa destinée. Cet ouvrage ne peut se lire d'un trait, et se médite longtemps. Il faut passer les passages obscurs à la première lecture, aller directement vers ceux qui sont plus explicites, puis revenir. Peu à peu, cela s'éclaire, et le lecteur persévérant accède à une meilleure compréhension de son époque et de lui-même. Et il en sort transformé, avec le désir de suivre à son tour cet itinéraire que Simone Weil propose.

Pascal DAVID, o.p.

Jean-Louis CHRETIEN, ***La joie spacieuse. Essai sur la dilatation***, coll. « Paradoxe », Editions de Minuit, 2007, 259 p., 27 €.



Il y a des auteurs qui publient des livres, sans trop chercher à se faire remarquer. Des auteurs qui suivent leur propre trajectoire, sans chercher à être à la mode et à écrire ce que l'on attend. Puis, vingt ou trente ans plus tard, le lecteur attentif s'aperçoit que tous ces livres forment une œuvre, une œuvre puissante et cohérente, une œuvre décisive, une œuvre qui nous éclaire et nous fortifie. C'est le cas de Jean-Louis Chrétien, penseur discret.

Poète et philosophe, professeur de philosophie à l'Université Paris-Sorbonne (Paris-IV), spécialiste de l'antiquité tardive et du haut Moyen Age, Jean-Louis Chrétien est l'auteur, depuis près de vingt-cinq ans, de plus d'une vingtaine d'ouvrages, dont *L'Effroi du beau* (1987) et *L'Arche de la parole* (1999). *La joie spacieuse. Essai sur la dilatation* peut être considéré comme l'autre versant de l'étude qu'il a déjà menée sur l'épuisement, la déréliction, l'acédie (*De la fatigue*, 1996).

« Dès que la joie se lève, tout s'élargit. Notre respiration se fait plus ample, notre corps, l'instant d'avant replié sur lui-même, n'occupant que sa place ou son coin, tout à coup se redresse et vibre de mobilité, nous voudrions sauter, bondir, courir, danser, car nous sommes plus vifs dans un plus vaste espace, et le défilé resserré de notre gorge devient le gué du cri, du chant ou du rire déployé. » C'est notre corps qui manifeste notre joie par le mouvement et la parole. Pour parler de la joie, l'auteur suit le fil conducteur de la « dilatation ». Car la joie, c'est un élargissement, une amplification de nous-mêmes, un accueil en nous de l'altérité, c'est être au large dans le grand large du monde soudain révélé comme tel, c'est un élargissement de l'espace, aussi bien extérieur qu'intérieur. Le cœur se resserre dans la tristesse et se dilate dans la joie.

Notre âme, notre cœur, notre existence est un espace plus ou moins large, plus ou moins accueillant. La *dilatatio*, la *dilatatio cordis* – la dilatation du cœur, le cœur désignant le centre même de l'homme, dans l'anthropologie biblique, aussi bien la pensée que la sensibilité

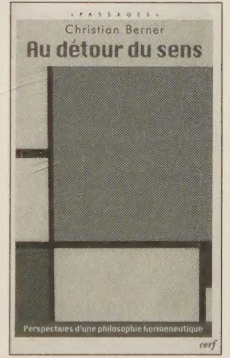
et que la volonté – est un thème qui appartient en propre au vocabulaire (latin) chrétien et dont la source est biblique. Cette dilatation du cœur, s'accompagne d'un accroissement du désir, ouvre de nouveaux possibles pour la pensée, pour l'amour, pour la louange, en accueillant dans son espace ce qui l'excède. Ces joies, qui ne sont pas le contraire de la souffrance, relèvent d'une logique de l'excès. Et nous portent au-delà de nous-mêmes, vers l'autre, jusqu'au déchirement.

Aux philosophes, Chrétien préfère les auteurs spirituels : poètes, mystiques, orateurs. Saint Augustin, saint Grégoire le Grand et les Pères de l'Eglise, saint François de Sales et Louis Chardon, la correspondance de Bossuet et l'œuvre posthume de Thomas Traherne, Amiel, Walt Whitman et l'œuvre entière de Paul Claudel, cri de joie et de louange, dilatation et respiration cosmique. Et encore, les nombreux lecteurs du psaume 118 – « *Sur la voie de tes commandements, j'ai couru, lorsque tu as dilaté mon cœur* (*cum dilatasti cor meum*) » (Ps 118,32) – depuis saint Bernard de Clairvaux jusqu'à Henri Michaux, en passant par les *Demeures du château intérieur* de Thérèse d'Avila. Autant d'auteurs qui *décrivent* l'épreuve de la joie – et nous en ouvrent les chemins. Pas de définitions et de doctrines, donc, pas de « philosophie ». Nous notons, toutefois, la présence discrète et tenace de Platon. Mais c'est autre chose, Platon est un spirituel et un mystique.

Chrétien est un penseur du corps et de la parole. Autrement dit, de l'incarnation. Son œuvre, scrutant notre condition incarnée et notre lien au monde, ne cesse d'explorer des notions telles que l'appel et la réponse, la promesse donnée et reçue, les actes de parole, l'effroi du beau, les joies escarpées, la lueur du secret, l'inoubliable et l'inespéré. Et nous apprend à être attentif à la *présence*, la plus sublime comme la plus familière. Jean-Louis Chrétien est aussi un grand lecteur et un merveilleux passeur. Il se met à l'écoute des grands textes, et nous découvre leur riche profondeur, car « on ne parle en vérité que pour autant qu'on écoute et qu'aussi longtemps qu'on écoute ».

Pascal DAVID, o.p.

Christian BERNER, **Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique,** Cerf, 2007, 366 p., 39 €.



Au détour du sens publie la recherche d'une thèse d'habilitation, soutenue à la Sorbonne en juin 2005. Ce livre trouvera utilement sa place dans une bibliographie d'herméneutique en philosophie, tant par l'ampleur et la précision du matériau historique qu'il convoque, que par l'originalité des analyses qu'il met en œuvre. L'apport majeur et novateur de cette contribution de « philosophie herméneutique » est de considérer la matière bien identifiée de l'herméneutique en philosophie, avec son corpus allemand depuis Schleiermacher jusqu'à Gadamer, du point de vue d'un philosophe qui a ouvert la voie à l'herméneutique, sans doute, par sa démolition de la métaphysique, mais qui s'en tient toutefois à bonne distance : Kant.

Dilthey ne disait-il pas de Kant : « l'a priori de Kant est raide et mort, mais les véritables

conditions de la conscience et ses présupposés tels que je les comprends sont à chercher dans un processus historique vivant, dans un développement » (W.Dilthey). Or la référence à Kant n'est pas si incongrue dès lors que l'on fait de la théorie de la compréhension le cœur de l'herméneutique en philosophie. Par ailleurs se cherche déjà chez Kant, et d'une manière autrement plus rigoureuse que chez Gadamer, la tentative gadamérienne de recouvrement d'une théorie de la compréhension par une théorie de la communication. Kant montre en effet le prix à payer pour ce recouvrement : la réduction de la compréhension à une forme logique vidée de ses contenus de sens.

C'est là que l'herméneutique en philosophie manifeste une fois de plus ce qui lui fait défaut, alors même qu'elle en appelle constamment au « langage ». A la croisée du langage, de la compréhension et de la communication, il lui manque une véritable théorie de la signification. La critique vaut-elle pour Kant, cependant, qui voit bien l'obstacle que les signes dressent sur le chemin de la compréhension d'autrui ? Mais n'attribue-t-il pas toutefois l'échec d'une communication de la compréhension, en dépit de l'entente « extérieure » à propos des signes, non pas à la structure même de la pensée dans le langage mais à un défaut dans l'usage de la faculté de désignation ? La critique vaut en tout cas pour Schleiermacher et pour Gadamer qui idéalisent ou sémantisent le langage.

S'il est vrai par ailleurs, comme le dit Christian Berner, que « l'herméneutique est devenue une discipline philosophique par le truchement d'une crise de la notion de vérité, couplée à une crise de la métaphysique » (p. 194), cela signifie-t-il pour autant que l'herméneutique en philosophie doive opter pour une forme affaiblie de la vérité métaphysique ? Le thème de la vie, au cœur des philosophies de Nietzsche, Dilthey, Heidegger, n'engage-t-il pas le choix d'une autre notion de la vérité que celle portée par la métaphysique grecque en son origine, une vérité de la vie s'accomplissant au travail de l'interprétation ? Mais Christian Berner démarque résolument sa « philosophie herméneutique » de toute ontologie. La seule perspective qui demeure encore ouverte à cette philosophie est alors bien celle d'une éthique sans métaphysique ni quelque autre « ontologie » : « c'est parce que le sens est finalement celui que nous décidons de fixer en fonction de raisons que nous assumons notre devoir de comprendre et que comprendre est un ethos » (p. 353).

Pascal MARIN, o.p.